

KOMORJAI LÁSZLÓ

IDŐ ÉS FOLYTONOSSÁG

ASPECTO-könyvek

Az Aspecto-könyvek az *Aspecto folyóirat* könyvsorozata

Sorozatszerkesztők:

Deczki Sarolta, Farkas Henrik, Kenéz László, Rónai András,
Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás, Váradi Péter

KOMORJAI LÁSZLÓ

IDŐ ÉS FOLYTONOSSÁG

A tapasztalatfolyam fenomenológiája

L'HARMATTAN, 2017

A kötet a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával készült.



© L'Harmattan Kiadó, 2017

© Komorjai László, 2017

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email : harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-414-290-4

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 06-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

A borítót Kára László készítette. A borítóképen az Aletsch-gleccser egy közeli részlete látható (a szerző felvétele).

Korrektor: Luca Anna.

Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczi Annamária.

A nyomdai munkákat a Stanctech Kft. végezte, felelős vezető Hermann Nikolett.

feleségemnek és gyermekeinknek

TARTALOMJEGYZÉK

| | |
|---------------------|----|
| Előszó | II |
| Bevezetés | 13 |

I. RÉSZ: TAPASZTALAT ÉS ÖNADOTTSÁG

| | |
|---|-----|
| 1. fejezet: A tapasztalat élete | 23 |
| Tapasztalat és tapasztalat: a végtelen | 25 |
| Tapasztalat és tárgy: az intencionalitás | 27 |
| Tapasztalat és énpólus: a centrum | 28 |
| A módszer kérdése: az epokhé | 30 |
| 2. fejezet: Élmény és tapasztalat. | 35 |
| 1. Az élmény egy fenomenológiai fogalma | 40 |
| 2. Élmény és szubjektum | 44 |
| 2.1. Az élmények „hordozójaként” felfogott ego | 49 |
| 2.2. A szintézisek centrumaként felfogott kanti ego | 58 |
| 3. Élmény és objektum | 69 |
| 3. fejezet: A reflexió problémája. | 75 |
| 1. A reflexió három alapproblémája | 78 |
| 2. A reflexió első változata: a teljes egybeesés | 82 |
| 3. A második változat: az időbeli csúszás. | 86 |
| 3.1. Reflexió és valós tartalmazás | 87 |
| 3.2. A retenció „fényköre” | 99 |
| 3.3. Az immanens észlelés alapvető paradoxona | 102 |
| 4. A harmadik változat: az élmény mint tárgy | 103 |
| 4.1. Az időben kiterjedt tárgyak | 104 |
| 4.2. Az időbeli forma | 106 |
| 4.3. Az időformát kitöltő anyag | 109 |
| 5. A reflexió újabb elképzelése | 119 |

II. RÉSZ: A FORMA

| | |
|--|-----|
| 4. fejezet: A tapasztalat, a tapasztalt és a folytonos átmenet . . . | 127 |
| 1. A tapasztalat és a tapasztalt Kantnál | 130 |
| 1.1. A fogalom fogalmának jellegzetességei | 132 |
| 1.2. A hylomorfikus séma változatai. | 136 |
| 2. A két természet közötti átmenet. | 143 |
| 2.1. Az általános és a specifikus | 144 |
| 2.2. A forma és a tartalom újabb változata. | 146 |
| 3. A tárgyfogalmak spektruma | 148 |
| 3.1. Előjáték: a noumenon fogalma. | 151 |
| 3.2. Az appercepció szintézise. | 153 |
| 3.3. A tér, az idő és a képzelőerő transzcendentális szintézise . | 156 |
| 3.4. Az apprehenzió szintézise | 160 |
| 4. A séma és a kontinuos átmenet. | 164 |
| 5. fejezet: A fogalmi genesis és az ugrás. | 169 |
| 1. A genesis három változata: igazolás, temporalizáció és keletkezés. | 170 |
| 2. A fogalmak eredete | 173 |
| 2.1. A logikai eredet | 174 |
| 3. A fogalmi hierarchia alapproblémája | 177 |
| 3.1. Klasszifikáció. | 179 |
| 3.2. Célszerűség | 182 |
| 4. Kontinuos átmenet és ugrás | 195 |

III. RÉSZ: AZ ANYAG

| | |
|--|-----|
| 6. fejezet: A fogalomtól a szemléletig. | 201 |
| 1. Szemlélet a fogalomban, fogalom a szemléletben | 202 |
| 2. A fogalmi tartalom és a végtelen | 205 |
| 3. Egymásba árnyalódás, differenciálódás és forgás. | 208 |
| 7. fejezet: A szemlélettől az érzékiségig; az érzéki totalitás . . | 217 |
| 1. A szemléletileg adott általános | 217 |
| 2. A közvetett szemlélet és a szemléletileg adott forma | 228 |
| 2.1. William James elgondolásának elemei | 243 |
| 2.2. A fenomenológia elképzelései | 250 |
| 3. Az élményfolyam mint érzéki totalitás | 262 |

IV. RÉSZ: AZ ÁRAMLÓ FOLYAM

| | |
|---|-----|
| 8. fejezet: A tapasztalati kontinuum. | 269 |
| 1. A cirkularitás jelentősége | 270 |
| 2. Kilépés a körből: a kanti megoldás problémái | 273 |
| 2.1. A körív egyik fele: az adott szerepe | 280 |
| 2.2. A körív másik fele: a rész genezise | 285 |
| 2.3. A kölcsönös függés jelensége | 289 |
| 3. Cirkularitás és folytonosság | 293 |
| 3.1. Cirkularitás és ellentmondás | 293 |
| 3.2. Cirkularitás és időbeliség. | 296 |
| 3.3. A belső idő és az ugrás. | 296 |
| 3.4. A pillanatnyi változás két értelme | 300 |
| 3.5. Cirkularitás és időbeli ugrás. | 311 |
| 3.6. A kiforduló idő | 315 |
| 4. Cirkularitás, reflexió, tárgytapasztalat. | 320 |
| 4.1. Az élményfolyam szétnyílása | 322 |
| 4.2. A szinkron differenciáció. | 323 |
| Utószó: Tapasztalat és nyelv. | 331 |
| Irodalom | 341 |

ELŐSZÓ

Ezt a könyvet 2010 és 2014 között írtam, így nagyjából a doktori disszertációm megírása utáni évtizedben született gondolataimat tartalmazza. Nem disszertáció, és nem is egyéb akadémiai kényszer szülte. Olyan gondolatokat igyekszem végiggondolni benne, melyek diákkorom óta foglalkoztatnak, s részben a nyelv, részben a tapasztalat természetére vonatkoznak. A könyvben elsősorban az utóbbiról vázolok fel egy elképzelést, amely talán azt is megvilágítja, miként szövődhet össze e két természet.

Ami a szellemi kötődést illeti, természetesen e könyv problémaválasztását – talán még inkább, mint a Leuveni Katolikus Egyetemen írt PhD-disszertációm témáját – meghatározták azok az évek, amelyeket az időközben elhunyt Tengelyi László tanítványaként, majd barátjaként tölthettem el. Ebben fontos része volt a körülötte egykor kialakult tanítványi és baráti kör tagjainak, Szabó Zsigmondnak, John Évának, Sajó Sándornak, Ullmann Tamásnak, valamint Szegedi Nórának, Vermes Katalinnak, Toronyai Gábornak és Takács Ádámnak.

Különösen hálás vagyok John Évának és Tengelyi Lászlónak, akik a könyv első, a kész gondolatmenetet már tartalmazó kéziratát részletesen átolvasták, kritizálták és megvitatták velem. Mivel ez a kézirat már több mint két éve elkészült, és ez idő alatt – kiadó, illetve támogatás híján – elektronikus formában hozzáférhető volt, így többen hasznos megjegyzéseket fűzhetek hozzá. Közülük kiváltképp Hévízi Ottónak mondanék köszönetet, aki az egészet nagy figyelemmel és érzékenységgel végigolvasta. A végső változatba az ő észrevételeit is beépítettem.

A munka első másfél évében – körülbelül az első három-négy fejezet megírásának ideje alatt – egy TÁMOP által támogatott kutatói állásban dolgozhattam az ELTE BTK Filozófiai Intézetében.

A fennmaradó időszakban állásnélküliként alkalmi, filozófiához is csak ritkán kapcsolódó munkákból, valamint a családom segítségével tartottam fenn magam. Ebben a nehéz periódusban szüleimen és szűkebb családomon kívül csak néhány embertől kaptam gyakorlati támogatást: köszönöm Máté Andrásnak és Albert Ádámnak a segítségüket.

Budapest, 2017 januárjában

BEVEZETÉS

Életünk talán legfontosabb kérdése, hogy miként kezdődött, és hogyan lesz vége. A kérdés akkor sem kevésbé rejtélyes és fontos, ha magára a tapasztalatfolyamra vonatkoztatjuk, melyben saját életünk számunkra megjelenik: első tapasztalatunkat sem tudjuk felidézni – talán nincs is értelme ilyenről beszélni –, s hasonló a helyzet az utolsó tapasztalatunkkal is. Már a személyesen átélt élményfolyam is egy mindkét végén nyílt intervallum, amelynek nincsenek végpontjai, csupán hozzá nem tartozó határai. A nehézség valójában nem az emlékezőképességünk fogyatékoságával áll kapcsolatban, hiszen nemcsak az egész életünket átfogó, nagy horderejű, nagy kiterjedésű, távoli múltba vesző kérdések kapcsán merül fel, hanem éppígy jellemzi a tapasztalatfolyam látszólag jól átfogható kisebb szakaszait is. Melyik pillanatban tettünk szert egy új tapasztalatra, és mikor fejeződött be az újdonság elsajátítása? Mikor tanultunk meg például biciklizni: amikor először végig tudtunk gurulni egyedül a kihalt utcán? Vagy amikor először jutottunk el a szomszéd kapujáig? Talán amikor elsőként tudtuk teljesen körbeforgatni a pedált, vagy amikor legelőször fel tudtuk emelni mindkét lábunkat a talajról? Netán amikor elsőként ültünk fel a biciklinkre, vagy amikor először értettük meg, mit is jelent biciklizni, és elkezdtünk vágyakozni egy kerékpárra? És mikor fejeződött be a tanulás?

Talán második nekifutásra azt gondolnánk, hogy a probléma az olyan elmosódó hatókörű (úgynevezett *fuzzy*) fogalmakkal áll kapcsolatban, amilyen például a „kupac” vagy a „domb”: nem jól körülhatárolt, hogy a „biciklizik” ige mely esetekre alkalmazható. A nehézség azonban ugyanebben a formában minden olyan fogalomra átvihető, amelyet valaha *elsajátítottunk*. Mindig felvethető egy, az előzőhöz teljesen hasonló kérdés: mikor kezdtük el helyesen alkalmazni a fogalmat, s ez a probléma – ha jobban belegondolunk – nem

csupán a fogalom genezisével áll kapcsolatban: *magát a fogalmat* is gyanúba keveri. Valójában nem határolható élesen körül, hogy mely fogalmak rendelkeznek élesen körülhatárolható terjedelemmel, és melyek nem. Első pillantásra az elsajátítás minden hasonló folyamata egy fokozatos vagy folytonos, más szóval: *kontinuus módon* kialakuló habitus kimunkálását jelenti. Egy efféle kontinuumot viszont éppen az jellemez, hogy *nem-jól rendezett*: vannak olyan szakaszai, amelyeknek nincs legkisebb, vagyis nincs első eleme. A kontinuum ilyen részei ugyan lehatároltak, ám paradox módon még sincs kezdőpontjuk. Bár minden elemüknél van „korábbi”, tehát egyik elemük sem a legkorábbi, az *egész kontinuumnak* mégis van olyan eleme, amelyik a szóban forgó rész minden eleménél korábbi.

Amikor a tapasztalatfolyam alakulását, elemeinek keletkezését egy kontinuum mintájára képzeljük el, ebbe azt is beleértjük, hogy a genezisést valamiféle töretlen fokozatosság jellemzi. Egy olyan alakulást gondolunk el, amelyben nincsenek ugrásszerű változások: a tág értelemben vett tanulás folyamatát fokozatos habitualizációként képzeljük el. Ugyanilyen kényszerítő erővel foglal azonban magába minden ilyen folyamat pillanatszerű felismeréseket; olyan momentumokat, amelyekben valami eldől: az elsajátítandó képesség vagy fogalom hirtelen beugrik. Bármilyen sokáig érlelődik is bennünk egy ilyen tág értelemben vett döntés, mindig fel tudunk idézni olyan *döntő* pillanatokat, amelyek az érlelődés folyamatát tagolják, és fordítva: minden pillanatnyi döntés, minden felvillanó felismerés egy olyan fokozatos érési folyamat eredménye, melynek során a pillanatszerűen felbukkanó még nincs jelen, amelyről azonban utólag világosan látjuk, hogy a bevillanó eredmény miként kapcsolódik hozzá. Kontinuus és pillanatnyi elválaszthatatlanul összefonódik egymással.

Ha nem a fogalmak vagy a tapasztalatfolyam más elemeinek kontinuus geneziséből indulunk ki, hanem tapasztalataink már kialakult, egymástól látszólag világosan elkülönülő, diszkrét elemeit vesszük szemügyre, hasonló összefonódást találunk. Bár – mivel a kontinuus és a diszkrét különbségét élesnek fogjuk fel – első pillantásra úgy tűnhet, a két jelenségcsoport különbsége maga is a felosztás egyik oldalához, a diszkrétéhez tartozik – s így a diszkrét bizonyos értelemben bekebelezi a kiinduló megkülönböztetést – ha azonban közelebbről vesszük szemügyre a dolgot, mégis azt kell mondanunk: már kialakult, diszkrét elemek gyakran képesek maguk is kontinuus módon egymásba árnyalódni. Két azonos típusba tartozó, ám jól elkülönülő érzéki minőség – például két különböző hang, szín

vagy alak – képes egymástól megkülönböztethetetlen fokozatokon keresztül átmenni a másikba. A tea főző sípolása vagy a gyorsító közeledő vonat zaja folyamatosan emelkedik egy mélyebb hang felől egy már-már elviselhetetlenül magas felé; az előtttem elterülő táj a távolban ködbe burkolódzó hegyek látványán keresztül, a felhőkön át észrevétlenül árnyalódik bele az égboltpba, s a hegyek barnás-szürkés színe ugyanígy megy át észrevehetetlen árnyalatok sokaságán keresztül a felhős ég piszkos kékjébe. Az egyes tapasztalati minőségekhez tartozó, egymástól látszólag jól elkülönülő elemek között végtelen számú közvetítő elemet találunk, melyeken keresztül az, ami első pillantásra feketén-fehéren elkülönült egymástól – magához a feketéhez és a fehérhez hasonlóan –, köztes elemek végtelen sokaságán keresztül egymásba árnyalódhat.

Mivel minden tapasztalat így vagy úgy érzéki minőségekből tevődik össze, az egyes minőségek együttes változása révén akár azt is el tudjuk képzelni, hogy egy komplex élmény – például egy tárgyról adódó összetett tapasztalat – összetevő minőségei párhuzamos változásának lefolyása révén képes átalakulni egy tetszőleges másik, hasonlóan komplex tapasztalati adottságba. Sőt, szélsőséges esetben, szinesztetikus módon még különböző érzéki minőségek is képesek hasonlóan egymásba árnyalódni: egy emelkedő hang- vagy egy fokozódó fényérzet átcsaphat fájdalomba; egy gondolat – amint arról például alkotó matematikusok be is számolnak – intenzitásának növekedtével szín- vagy akár hangélmények formáját is öltheti.

Az ehhez hasonló megfigyelések nyomán azonban a korábban szilárdnak tűnő tapasztalati különbségek könnyen megkérdőjeleződhetnek: ha észlelhető elemeket, például különböző átmérőjű köröket vagy eltérő színárnyalatú felületeket úgy rendezünk egy kvázi-kontinuus átmenet révén sorba, hogy az egymás utáni elemek csak annyira különbözzenek, hogy az érzékszerveink révén ne tudjuk őket megkülönböztetni, akkor könnyen előállhat ez a helyzet. Ha például a sor tagjait úgy észleljük párosával időben egymás után, hogy a párok második tagja mindig ugyanaz legyen, mint a következő pár első tagja, akkor kénytelenek vagyunk azt mondani: az egész sor legelső és legutolsó eleme, vagyis az első pár első és az utolsó pár második tagja nem különbözik egymástól, hiszen a soron párosával végighaladva végig egyezést észleltünk. Ám ha a párokból képzett sor elég hosszú, akkor a sor kiinduló és záró elemét egymás mellé helyezve azonnal nyilvánvaló lesz a különbség. Ha az első módon megyünk végig a soron, akkor – az azonosság relációjának úgynevezett

tranzitivitása miatt – látszólag kénytelenek vagyunk azt mondani: az első és az utolsó elem azonos, ha azonban egyszerre látjuk őket, akkor nyilvánvaló, hogy különböznek.¹

Ezek alapján – ha az átélt tapasztalat tisztán belső álláspontjára helyezkedünk – könnyű beleélni magunkat egy olyan tudatállapotba, melyben egy a tapasztalatfolyamban megjelenő szín vagy egy alak igen lassan, észrevehetetlen különbségek révén anélkül alakul át egy tőle külső nézőpontból nézve teljesen különböző színbe vagy alakba, hogy ezt az átalakulást – a tapasztalatsort belülről átélő szubjektumként – képesek lennénk észlelni. Ahogy egy ilyen fokozatos változás egyre lassul, és az átélő szubjektumnak nincsenek olyan, a változóhoz képest külső támpontjai, amelyekkel az alakuló elem fázisait összevethetné, a változást egyre nehezebben észleli, és ha a változás gyorsasága egy bizonyos küszöbérték alatt marad, akkor változatlanságot tapasztal. Ezt mindannyian átéljük, amikor együtt öregszünk valakivel: nem vesszük észre, mennyire megváltozik. A változás észleléséhez egy külső támpont, például egy fiókból előkerülő régi felvétel – vagy éppen egy felbukkanó emlékkép – szükséges.

Az ilyen vagy ehhez hasonló megfigyelésekből nem feltétlenül kell az eleai filozófusokat – vagy akár Platont – követve azt a következtetést levonnunk, hogy a tapasztalt mögött meghúzódó, értelemmel megragadható világ legvégső rétege valójában egy oszthatatlan, minden különbséget nélkülöző valóság. Jóval kézenfekvőbb azonban egy némileg hasonló, ám *magára a tapasztalatra* vonatkozó következtetés: tapasztalatainkhoz valamiképpen egy a tapasztalati minőségekre nézve neutrális, differenciálatlan közeg szolgál alapul. Éppen ezt fogalmazza meg Bergson tartamra vonatkozó elképzelése. Még kézenfekvőbb azonban mindebből – például William Jamest követve – arra a gondolatra jutni, hogy csupán a tapasztalat *genezise* az, amelynek kiindulópontjánál – idealizált, *a priori* feltételként felfogott, „gyermeki” tapasztalat formájában – egy olyan differenciálatlan közeg húzódik meg, amelyből minden később egymástól jól megkülönböztethető érzéki és tapasztalati modalitás elkülönül. A már kialakult diszkrét tapasztalati minőségek közötti affinitás,

¹ Ez természetesen az úgynevezett szoritész paradoxon egy változata. Egyes filozófusok, például Nelson Goodman és nyomában Michael Dummett ebből azt a következtetést vonják le, hogy a tapasztalatok esetében nem használható az azonosság szokásos, matematikában is használatos relációja. L. Dummett, 1978.

vagyis a közöttük kifizítható kontinuumok lehetősége mintegy ennek a fokozatos szétnyílásnak az emlékét őrzi.

A következő mű egyik célkitűzése megvilágítani, hogy kontinuum genezis és pillanatnyi ugrás korábban említett elválaszthatatlan összefonódása milyen kapcsolatban áll a tapasztalat elemeinek most csupán érintőlegesen felvázolt differenciációjával. A két látszólag különböző jelenség közötti kapcsolatot az teremti meg, hogy valójában nincs olyan genezis, amely egy elszigetelt tapasztalati minőség önmagában vett alakulása volna, hanem a különböző minőségek – valójában a különböző *típusú* minőségek is – egymással szinkron módon, sőt egymástól való kölcsönös függésükben alakulnak. Éppen ezt nevezem differenciációnak. Az ugrás jelensége éppen e szinkron differenciáció egyik nélkülözhetetlen következményének fog bizonyulni. Ehhez mindenekelőtt azt kell majd megértenünk, hogy az előbb említett, az életünk legátfogóbb kérdéseit is jellemző összefonódás felismeréséhez miként vezet el tapasztalataink alapvető elemeinek és struktúrájának vizsgálata. Ez a vizsgálat azonban nem csupán a tapasztalat érzeki eredetű alapelemeire fog vonatkozni. Kiindulópontjuk egy jóval alapvetőbb különbség lesz: értelem és érzékiség, illetve fogalom és szemlélet kanti eredetű dichotómiája. Elkerülhetetlenül merül fel a kérdés, vajon értelem és érzékiség felfogható-e két teljesen diszjunkt képességnek; vajon fogalmak és szemléletek felfoghatók-e ezen képességek jól elkülöníthető, ám a tapasztalatainkban egymással összefonódó termékeinek úgy, ahogyan azt Kant elképzelte. Ezek a kérdések végső soron ahhoz a dilemmához vezetnek, hogy tapasztalatainkat egy rögzíthető építőkövekből felépülő, úgynevezett jól-fundált struktúra vagy egy végső alapelemeket nélkülöző sajátos körköröség révén kell-e jellemeznünk.

A kontinuum egymásba árnyalódás eddig említett két típusának, vagyis a folytonos genezisnek és a két különböző végpont (például a fekete és a fehér szín) között kifizülő folytonos spektrumnak az alapstruktúráját az idő, illetve a tér adja: az egyik fázisai időben bomlanak ki, míg a másiké egy csapásra ott állnak előttünk egyfajta térben. A tér és az idő maga nem is más, mint a folytonosság két alapmodellje. Mivel e két öskontinuumot legalább Kant óta szokás egy hierarchikus alá-fölé rendeltségi viszonyba állítani egymással, így e két modell közül az egyik kiemelkedő fontossággal bír. Kant maga úgy fogja fel, hogy a térbeli kontinuum – például az egyenes vonal – nem más, mint az idő külső megjelenése, s hogy így az idő alapvetőbb a térnél. Bergson látszólag megfordítja a két elem vi-

szonyát. Az egymás utáni időpillanatok soraként felfogott lineáris időt ő egy még eredetibb valóság, az úgynevezett tartam térben kiterített változataként értelmezi, így a pillanatok soraként felfogott idő a térhez képest másodlagos: két eredetibb valóság – tér és tartam – keveréke. Amíg a tartam egy olyan tiszta egymásutániség, amelyben nincsenek egymáson kívüli pillanatok, addig a térbeli vonal olyan egymáson kívüli pontok sokasága, amelyben nincs egymásutániség. E két elem keresztezéseként jön létre az egymáson kívüli pillanatok egymásutániségaként felfogott idő. Mivel azonban a tiszta egymásutániségként felfogott tartam maga is az idő egy olyan sajátos formája, amely bizonyos értelemben alapvetőbb még a térnél is, így a Kanti séma Bergson tanításában is megőrződik. Ugyanez a helyzet Husserl fenomenológiájával, ahol az időnek, illetve az időtudatnak van egy legmélyebb szintje, egy a tapasztalatfolyam egésze szempontjából alapvető változata, amit ő abszolút időtudatnak hív. Az elgondolás, hogy az átélt idő az egész tapasztalatfolyam szempontjából megalapozó jelentőségű, a Husserl utáni fenomenológia egészét meghatározza. Bár a végső megalapozás ezzel összefüggő husserli gondolatát igyekszem majd meghaladni, a folytonosság problémáját én is elsősorban a belső idő folytonosságaként értelmezem. A tapasztalati kontinuumról szóló elemzések ezért végső soron egy, a tapasztalatfolyam idejéről, vagyis a belső időről szóló elgondoláshoz vezetnek majd vissza.

A részleteket tekintve a következő vizsgálódások alapvetően négy, tematikusan elkülöníthető nagyobb részt tartalmaznak. Az első két – bevezető jellegű – fejezet a tapasztalat filozófiájának alapproblémáit, a tapasztalat alapelemének tekintett élményfogalom néhány kérdését, tulajdonképpen újra és újra ugyanazt a pár problémát vizsgálja egyre nagyobb részletességgel. A további fejezetek is ezt az előzetes fogalmat árnyalják majd tovább. Az ezt követő harmadik fejezetben azt tárgyalom, hogy miként jelenhet meg egy élmény magában a tapasztalatfolyamban, vagyis miként lehetséges a tapasztalat tapasztalata. Itt a reflexió fogalmának két alapproblémáját – a reflexió intencionalitásának és temporalitásának kérdéseit – elsősorban fenomenológiai szempontból járom körül.

A második fő részben – a negyedik és az ötödik fejezetben – a tapasztalatfolyam elemeit összetartó kapcsolatok kerülnek terítékre. E rész tehát a folyamat összetartó szintézisek, vagyis a kanti értelemben felfogott *fogalmiság* területére vezet, míg a következő, harmadik részben az alapelemek kérdésköréhez térek vissza. Az utóbbi, szintén kanti téma

a *szemléletek* és az *érzetek* révén megjelenő adottságok problémája. Itt tehát – a hatodik és a hetedik fejezetben – ismét az összefogott elemek vizsgálata kerül középpontba. Ebben a részben azonban már elsősorban azt mérleylem: vajon a korábban bevezetett élményszegély végsőnek tekinthető-e, vagy még ez is további alapelemekre bontható. Az utolsó részben – a nyolcadik fejezetben és az utószóban – az addig kialakult, több elemből összeálló elgondolás részleteit illesztettem egymáshoz. Itt válik világossá, miként függ össze egymással a „kölsönös függés”, a „körkörösség”, az „ugrás” és a „folytonos átmenet” korábban vizsgált tapasztalati fogalma, és a hosszas előkészítő vizsgálódások után itt körvonalazódik a tapasztalatfolyam kontinuitásáról és a belső időről kialakuló végső elképzelés is. Az utolsó fejezetben röviden a tapasztalati genezis nyitva maradó problémáira térek ki, amelyek azonban – elképzeléseim szerint – már részben egy másik szférához: nyelv és tapasztalat kapcsolatához vezetnek át.

Vizsgálódásaim során nem elsősorban a Husserl *után* kibontakozó fenomenológia elgondolásaihoz kapcsolodom. Ennek egyik oka, hogy kiindulópontként éppen a reflexió husserli fogalmának egy átértelmezését választom, s ez az alapállás a további fejezetek gondolatmenetét is meghatározza. A reflexiótól való idegenkedés helyett – amely éppen úgy jellemezte már a Natorp fenomenológia kritikájával ezen a ponton részben egyetértő Heidegger korai gondolkodását, mint a *Látható és láthatatlan* Merleau-Pontyjának fenomenológiáját² – az első részben megpróbálom a reflexió husserli elképzelését *végiggondolni*. Itt a Merleau-Ponty által a *Látható és láthatatlan* reflexióról szóló fejezetének végén felvetett feladatot, vagyis a „husserli értelemben vett reflexió” fogalmának elemzését igyekszem elvégezni.³ Nem tekintem tehát eleve problematikusnak azt a descartes-i, husserli meggyőződést, amely szerint a filozófiai vizsgálódások területéhez a reflexió révén férhetünk hozzá, és amely szerint a filozofálás kiindulópontjaként szolgáló közvetlenség nem

² Natorp idevonatkozó nézeteit l. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen J. C. B. Mohr, 1912. A reflexió filozófiára vonatkozóan Heidegger már az 1919-es *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* c. előadásában – legalábbis nézeteinek kritikai oldalát tekintve – egyetért Natorppal, l. Martin Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, 3–117, különösen § 19. Merleau-Ponty álláspontjához l. A *látható és a láthatatlan*, Budapest, L'Harmattan, 2006, Reflexió és faggatózás.

³ i. m., 64. l.

a világ, hanem a *tapasztalat* alapvető jellegzetessége. Ahhoz azonban, hogy megtaláljam a reflexió problémájának végső megoldását, előbb vissza kell térnem néhány alapvetően kanti jellegű kérdésfelvetés vizsgálatához. Egyrészt *Az ítélőerő kritikája* alapp problémájának, másrészt *A tiszta ész kritikája* központi részének értelmezése fog elvezetni e megoldás első elemeihez. A teljes modell kidolgozásához azonban már nem annyira a fenomenológia elképzeléseiből, hanem sokkal inkább a strukturalizmus, illetve a posztstrukturalizmus elgondolásaiból merítek majd egy-egy elemet. Ennek során Henri Bergson és William James nézetei kapcsolópontot jelentenek majd Husserl és az előbb említett posztstrukturalista elképzelések, elsősorban Deleuze bizonyos gondolatai között. Alapvetően ahhoz a nézethez csatlakozom, amely Husserl mellett Bergsont és Jamest tekinti a „filozófiai modernség zászlóvivőinek”.⁴

Ami a formát illeti, azt hiszem, nem sikerült könnyen olvasható szöveget írnom. Ez mindenekelőtt a középső részre, a harmadiktól a hatodikig terjedő fejezetekre igaz. Ezek talán a többenél kissé szárazabb, technikai jellegű, néhol nehezen követhető elemzéseket tartalmaznak. Cserébe azonban e fejezetek egy önmagában is megálló, bár némileg sajátos szempontból vett bevezetést nyújtanak egyrészt a husserli fenomenológiába, másrészt Kant kritikai filozófiájába.

⁴ Ennyiben tehát szimpatizálok Tengelyi László elgondolásaival (l. Tengelyi, 2014, S. 21), még akkor is, ha innen egy egészen már irányba indulok el, mint ő. Nem gondolom például, hogy az így kibontakozó filozófiát ne lehetne akár a „hegeli gondolkodás folytatásaként” is felfogni (uo.).

I. RÉSZ

TAPASZTALAT ÉS ÖNADOTTSÁG

1. FEJEZET

A TAPASZTALAT ÉLETE

A filozófia tapasztalatainkkal foglalkozik. Azt gondolhatnánk, ezzel az egyszerű meghatározással túlságosan is szűken, vagy épp ellenkezőleg, túl nagyvonalúan vontuk meg a határait. A következő mű részben azt igyekszik megmutatni, hogy ez nincs így. Tapasztalataink egy folyamatosan áramló, kontinuus élményfolyamot alkotnak. A folyam fázisai egyrészt keresztül-kasul összefonódó, a tapasztalatfolyamon belül maradó utalások rendszerén át egymással állnak kapcsolatban, másrészt éppen e kapcsolatok révén utalnak a világra is, amely már „kívül” esik a tapasztalataink kontinuumán. A folyam egésze ezenfelül egy olyan sajátos centrumot is kijelöl, amely „körül” maga az élményáram egy rá jellemző sajátos módon örvénylik, és amelyet a tapasztalataink szubjektumának nevezhetünk.

Az elkövetkezendőkben e három, egymástól látszólag jól elkülöníthető utalásrendszer közül elsősorban az elsőről lesz szó. Azt is látni fogjuk azonban, hogy e három rendszer sok szempontból egymással is összefügg. Nem tudunk úgy a tapasztalat fázisairól vagy elemeiről és a köztük szövődő kapcsolatokról beszélni, hogy eközben ne tételeznénk fel valamit arról is, *amire* a tapasztalatok vonatkoznak; és megfordítva: nem tudunk a tapasztalataink tárgyi, illetve szubjektív vonatkozásáról anélkül beszélni, hogy eközben ne beszéljünk a tapasztalatfolyam folyamatos önvonatkozásáról is.

Bár a tapasztalatfolyam mind tárgyakkal, mind egy én-pólussal kapcsolatban áll, bizonyos értelemben mégis a kettő közötti senki földjén kanyarog: egy élmény még nem a tárgy, de már nem is a tapasztaló szubjektum; nem passzív dolog, ám nem is aktív centrum. Az utóbbiról már levált, az előbbihez még nem érkezett el. A filozófia mint a tapasztalat tudománya ennek megfelelően nem pusztán objektív, ám nem is szubjektív tan; mind az objektív tudományoktól, mind a szubjektív értelemben felfogott pszichológiától elkülönül.

Látszólag egy pillanatnyi reflexió elég ahhoz, hogy felfigyeljünk a tapasztalat és a benne megjelenő tárgyak különbségére. Ugyanilyen világos az is, hogy a tapasztalat nem pusztán valami szubjektívan megjelenő. Tapasztalataink közösek, elvileg bárki más által átélhetőek. Az a vizuális élmény például, amely egy tárgyról adódik számomra, nem tartozik hozzám, ám a rajta keresztül megjelenő tárggyal sem azonosítható. Amikor szemügyre veszek egy épületet, a feltáruló látványról éppen úgy nem gondolom, hogy a fejemben vagy esetleg az elmémben van, ahogyan magáról az épületről sem gondolom ezt: *ugyanezt* a látványt elvileg mások is átélhetik, éppen úgy, ahogyan ugyanebben a házban mások is lakhatnak. Az élmény bizonyos értelemben köztem és a tárgy között van felfüggesztve, ám anélkül, hogy elválasztana a tárgytól.

Ilyen szempontból érdekes hasonlóságot mutat tapasztalat és nyelv. Bár a nyelv, amit beszélünk, világosan elkülönül attól a szférától, *amiről* beszélünk, mégsem tartozik a beszélő szubjektumhoz; nem azonos az egyes ember által használt idiolektussal: a beszéd által megcélzott valósághoz hasonlóan a beszélőtől függetlenül van; valami olyasmi, amit csak *használunk*. Tapasztalatainkat éppen így csupán használjuk, csak *átéljük* őket: a nyelvhez hasonlóan a tapasztalatok hordozója sem a beszélő vagy a tapasztaló tudata. Mind az átélt tapasztalat, mind a beszélt nyelv valamiképpen a kultúra egészében áll fenn. Tapasztalataink éppen úgy egy korhoz, társadalomhoz, esetleg egy közösséghez kötődnek, mint a nyelv, amelyet használunk; éppen úgy nem beszélhetünk privát élményekről, ahogyan nem beszélhetünk privát nyelvről sem. Tapasztalataink éppen úgy versek, regények, filmek, festmények és esetleg tudományos művek formájában állnak fenn, ahogyan a nyelv szótárakban, könyvekben, hangfelvételeken és egyéb hordozókon létezik. Tapasztalataink tehát már az első felszínes pillantás alapján is egy meglehetősen furcsa, köztes szférát tárnak a szemünk elé. Hogy ez a szabadon lebegő világ pontosan milyen természetű, vannak-e sajátos törvényei, és milyen alakzatok népesítik be, csak hosszas vizsgálódások során körvonalazódhat.

Amint látjuk, e sajátos szféra túl van szubjektum és objektum, én és tárgy kettősségén. Később látni fogjuk: minden hasonló kettősségen túl van. Ez nem azért van így, mert a tapasztalataink elemzése valamiféle monizmust kényszerítene ránk. Ha megfigyeljük az élményeink feltartóztathatatlanul áramló folyamát, egy olyan világba nyerünk bepillantást, amely az egyéb kettősségek mellett monizmus és dualizmus kettősségénél is alapvetőbb. Nyomon fogjuk követni,

miként keletkezik minden kettősség és minden egység értelme magában a szüntelenül gomolygó tapasztalatfolyamban, s miközben egyre mélyebben hatolunk be a tapasztalat sajátos világába, látni fogjuk, miként válik minden magától értetődősség – mindaz például, amit a bevezető fejezetekben nyilvánvalónak tüntetek fel – egyszerre kétségesse, és esetleg más értelmet nyerve később miként szilárdul ismét meg. Bevezetésképpen elég néhány ide tartozó problémát felvetni ahhoz, hogy megértsük, mennyire kiterjedt és szövevényes is a tapasztalat élete.

TAPASZTALAT ÉS TAPASZTALAT: A VÉGTELEN

Már a bevezetésben is érintettem, hogy a személyesen átélt élményfolyam egy mindkét végén nyílt intervallum, melynek nincsenek végpontjai, csak hozzá nem tartozó határai, s így egyfajta végtelenség jellemzi. A tapasztalatfolyam azonban nem pusztán a két végén végtelen. Minden pontjában kimeríthetetlen mélység jellemzi. E belső végtelenség éppen úgy része a tapasztalat értelmének, mint az előbb említett kétirányú végtelenbe nyúlás. Ha megpróbáljuk megragadni, milyen összetevőkből áll, újabb és újabb elemekhez jutunk, melyek között nincs végső. Ez azonban ismét nem pusztán azzal függ össze, hogy a folyam folytonossága miatt bármely két élményként felfogott eleme között van egy újabb hasonló. Ha valamiképpen abból indulunk is ki, hogy a folyamnak mégis vannak jól rendezett elemei, tehát hogy egymás után adódó élményekből áll, ezeket az elemeket magukat is végteleneknek kell tekintenünk. A tapasztalat minden fázisa különféle érzéki modalitások, látvány-, hang-, íz- és tapintásérzetek, különböző hangulati elemek, belső élmények és gondolatok szövedéke, amelyek mindegyike a közelebbi vizsgálat során maga is végtelenül összetettnek bizonyul. Egy látványnak vannak színösszetevői, ám például egy az eleven tapasztalatban megjelenő tárgy színe adott esetben maga is végtelen árnyalatokon, az adott színtől gyökeresen eltérő, fehérén felfénylő foltokon, fekete, árnyékban maradó felületeken keresztül jelenik csak meg. Egy minden megvilágításban és minden oldalról, minden pontjában homogénnek mutató síkot nem tapasztalnánk és nem is neveznénk a szó hagyományos értelmében színesnek: egy színnek megvan a saját megjelenésmódja, leírható, miként viselkedik különféle megvilágításokban, miként adódik különböző perspektívákból, s ehhez az

adódásmódhoz hozzátartozik az előbb említett belső komplexitás is. A tapasztalatnak, illetve az őt alkotó élményeknek nincsenek fundamentumként szolgáló alapelemei, amelyekből fölépülhetne; minden pontján végtelen gazdagság jellemzi.

A végtelen kiterjedés és a végtelen mélység, miként egy valódi folyamat hossza és mélysége, itt is összefügg. Ismét a beszéd képességéhez hasonlóan, a tapasztalás legelemibb részképességeit, például a színek észlelését is időben sajátítjuk el, vagyis egy bizonyos értelemben megtanuljuk. Amit a tapasztalat elemei esetén *végtelenül* összetettnek neveztem, az egy időbeli folyamat *végeredményeként* áll elő; egy hosszú, ám látszólag mégsem végtelen felhalmozódás eredménye. A tapasztalatfolyam egy adott eleme, egy tetszőleges hallásélmény vagy egy látvány a tapasztalatfolyamban lerakódott és a folyam által folyamatosan továbbgörgetett üledék. Az éppen jelenlevő élményeinkbe – még a legegyszerűbb tapasztalatformák esetében is – minden korábbi élményünk beépül. A tapasztalat minden eleme fosszíliaként őrzi saját időbeli képződésének nyomait. Ennek a leülepedésnek azonban magának sincs kezdőpontja. A tanulás révén a keletkező tapasztalatfolyam más tapasztalatfolyamokkal összekapcsolódva egy az eddig elemzethez hasonló végtelenségre tesz szert. A leülepedés szóban forgó folyamatának valójában egy újabb értelemben sincs kezdete: nem kezdődik minden egyes tudatfolyam kialakulásakor újra. Mindaz, amit a tanulás révén valakitől átveszünk, a keletkező tapasztalatfolyamokat egyetlen végtelen folyamra kapcsolja össze. Az egyes tapasztalatfolyamokat, azok bármely keletkező részét és a belőlük összekapcsolódó egységes, folyamatosan keletkező folyamatot ugyanaz a végtelenség jellemzi.

Mégis, amint láttuk, az, ami így képződik, egy sajátos létmóddal bír; látszólag független attól az időfolyamtól, amelyben felépül. Amit megtanulunk, legyen az akár a tapasztalatok, akár a nyelv rendszere, valamiképpen leválaszthatónak tűnik az őt magát létrehozó folyamatról. Az utóbbi révén látszólag csupán beilleszkedünk egy tőlünk függetlenül is fennálló szimbolikus intézményrendszerbe. A nyelv és a tapasztalataink rendszere első pillantásra egy olyan mozdulatlan tömegként jelenik meg, amelybe az egyes időben kibontakozó folyamatok egymással összefolyva ömlenek bele.

Nyelv és tapasztalat mozdulatlansága azonban – miként az óceán mozdulatlansága is – pusztán látszat. Bár más léptékben, mint az egyes szubjektumok által beszélt nyelv és az általuk átélt tapasztalat, *maga a nyelv* és éppen így *maga a tapasztalat* is folyamatosan alakul,

mozog, fejlődik. Amiként változik az, ami mondható, változik az is, ami átélhető: a legösszetettebbektől a legegyszerűbbekig új tapasztalatformák jelennek meg. Ahogyan a tapasztalat egész rendszere fejlődik, megtanulunk új színeket látni, új hangokat dallamnak hallani és szépeknek találni, új hangulatokat átélni. A tapasztalatfolyamok előbb említett összefolyása miatt az egyes tapasztalatok, amelyeket az egyén átél, a tapasztalat *egészének* alakulására is visszautalnak; arra, hogy miként keletkezett az adott *típusú* tapasztalat, vagy még általánosabban arra, hogy miként keletkezik valami új tapasztalat egyáltalán.

TAPASZTALAT ÉS TÁRGY: AZ INTENCIONALITÁS

A tapasztalatfolyam talán egyik legfurcsább és egyben legérdekesebb sajátossága, hogy ezen a kezeink közül folyamatosan kicsúszó, sokszorosan egymásba fonódó, végtelen szálabból szövődő, határtalan szövedéken *belül*, vagy még inkább ezen *keresztül* jelenik meg az a legkonkrétabb és legszilárdabb valóság, amelyet világnak nevezünk.

Amikor a tapasztalatfolyamban egy látott tárgy felbukkan, azt mondjuk: látjuk *a tárgyat*. Miért is fogalmazunk így? Hiszen a tárgynak valójában csak egy oldala jelent meg, és az is csupán perspektivikusan módosult formában. Ha nem azért látjuk a tárgyat, mert a számunkra adódó élményben maga a tárgy adott, akkor talán nem is látjuk, pusztán hisszük, vagy gondoljuk, hogy ott van. Ekkor azt kellene mondanunk: *valójában* azt látjuk, ami az élményben ténylegesen adott. Mi lehet azonban ez? A tárgynak csupán egy oldala? Aligha, hiszen ami adott, az perspektivikusan torzult, míg a tárgy látott oldala nem. Akkor talán a tárgy egy *perspektivikusan módosult* oldala? Nem, hiszen – most más szemszögből megismételve az előző észrevételt – nem a tárgy oldala torz; *éppen ezért* adódik a tapasztalatban ilyen módosult formában. Ha *maga az oldal* lenne torz, másként adódna.

Kénytelenek vagyunk azt mondani: ami adott, abban a tárgy oldala csak *valamiként*, tehát *mint* valami más jelenik meg. Meg kell tehát különböztetnünk azt, ami a tapasztalatban ténylegesen adott és azt, amit látunk, ami *megjelenik*. Magát a tárgyat látjuk, de az a tapasztalatban adott élményen keresztül jelenik csak meg. Az élmény az, ami adott, ez az élmény azonban már egy élmény valamiről. Az élményfolyam utal valamire, ami rajta keresztül bon-

takozhat csak ki; valamire, ami elválaszthatatlan tőle, ám mégis más, mint ő maga. Élményeink intencionálisak, vagyis egy olyan irányulás jellemzi őket, amely a legtöbb dolgot nem, hiszen azokon keresztül általában nem jelenik meg valami más.

Az eddigiekből következik, hogy „megjelenni” a tapasztalt tárgyak esetében nem annyit jelent, mint egyszerűen „felbukkanni”, hanem annyit, hogy valamilyen *részleges és módosult formát* ölteni; csupán részben és valamilyen más alakban tűnni fel. A tapasztalatban a megjelenőnek mindig csupán egy oldala, és az is csak mint valami más adódik. Ez vagy az a szín vagy látott tárgy, ez vagy az a hang vagy dallam, ennek vagy annak az ételnek az illata mindig olyan látás-, hallás- vagy szaglásélményeken keresztül tűnik fel, amelyek csak az adott szín, hang vagy íz egy aspektusát, perspektivikus módosulását adják. Az intencionalitás nem pusztán annyit jelent, hogy a tapasztalataink mindig valaminek a tapasztalatai, hanem azt is, hogy ebben a valamire való irányulásban az élmény csak a benne megjelenő tárgy egy tág értelemben vett oldala. A tárgyra való utalás csak az élmény és az élményben megjelenő tárgy által kifeszített kétpólusú mint-struktúrában valósulhat meg, amelyben az egyik pólus csupán a másik egy oldala.

Ha a két pólus viszonyát az élmény felől közelítjük meg, akkor az intencionalitás harmadik sajátosságára is felfigyelhetünk. Ha az élményeinket mindig valaminek a tapasztalataként éljük át, akkor valamiként *értjük* őket: a tapasztalat mindig értelemtől vagy jelentéstől terhes. Ami egy látásélményben közvetlenül adott, azt valamiként, például egy felröppenő madárként értelmezzük. Intencionális élményeinknek van valamilyen *tapasztalati értelmük*, és éppen ezért irányulhatnak valamire. Azt, amit valamiként fogunk fel, az értelem fogalma kapcsolja össze azzal, ami benne megjelenik, amiként azt felfogjuk. Tapasztalataink tárgyi vonatkozása tehát a közelebbi vizsgálat során egy többpólusú struktúrát mutat, élmény, értelem és jelenség (megjelenő tárgy) hármassága jellemzi.

TAPASZTALAT ÉS ÉNPÓLUS: A CENTRUM

Tapasztalataink másik vonatkozási pontja az *ego*. Az én, szemben a tapasztalt tárgyakkal, nem pusztán a folyam bizonyos szegmenseihez köthető, hanem egy olyan sajátos tárgy, amely ilyen vagy olyan módon a tapasztalatfolyam *egészéhez* kapcsolódik. Úgy tűnik, ez

az *egóra* vonatkozó elképzelések közös eleme. Azt gondolhatjuk, *tetszőleges* tapasztalatunk feltételez egy énpólust. Ugyanez a helyzet, ha az ént nem feltételként, hanem magát is egy a tapasztalatainkban sajátos módon adódó tárgyként kezeljük: ez a tárgy szükségképpen a tapasztalatfolyam *egészében* konstituálódik, például – ha a legegyszerűbb esetet vesszük – a tapasztalataink *összességével* azonosítható. Nincs olyan tapasztalat, fogalmazza meg már Descartes, amelynek révén a tapasztalatban megjelenő tárggyal együtt, valamilyen módon ne ismerném meg önmagam is.⁵ Kérdés, hogy egy ilyen, minden tapasztalat révén, azok tartalmától függetlenül továbbárnyalódó entitás nevezhető-e egyáltalán még tárgynak.

Ha az objektív értelemben vett, a kultúra egészébe beágyazott tapasztalatfogalomról beszélünk, és ha azt egyben az *ego* fogalmával is össze kívánjuk kapcsolni, úgy azonnal felmerül a kérdés: miféle *ego* az, amely ebben a tapasztalatfolyamban megjelenik. Ha a tapasztalatokat maga a kultúra hordozza, és ha ezen felül mégis ragaszkodunk ahhoz, hogy tapasztalatoknak van egy szubjektív pólusa is, akkor nem szükségszerű-e, hogy a tapasztalatok valamiféle személytelen feltételéhez, egy transzcendentális *ego* fogalmához jutunk?

Talán elhamarkodott volt tapasztalatainkat az *ego* fogalmával összekapcsolni: a „tapasztalat” kifejezés utalhat akár egy olyan aszubjektív mezőre is, amelyben nemcsak az objektum, hanem a szubjektum fogalma maga is feloldódik. Sőt, talán egy olyan területre érkezünk, ahol ugyanez a helyzet a „másik”, a „társszubjektum” fogalmával is. Amikor úgy fogalmaztam: „ugyanaz az élmény bárki más számára is átélhető”, akkor a megfogalmazásban szereplő bárki más talán maga sem tekinthető adottnak. Ha így állna a helyzet, akkor kénytelenek lennénk azt állítani: a társszubjektum értelme maga is a tapasztalat egy neutrális fogalma alapján konstituálódik. Akármi is a viszony tárgy és társszubjektum, tárgytudat és idegentudat között, talán nem elég radikálisan fogunk hozzá a tapasztalataink elemzéséhez, ha nem hatolunk a transzcendencia mindkét formája mögé; ha nem ismerjük fel, hogy az objektum, a szubjektum és a társszubjektum egyaránt a transzcendencia különböző formái.

⁵ L. pl. Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Fordította Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994, 43.

A MÓDSZER KÉRDÉSE: AZ EPOKHÉ

Ez a probléma szükségképpen rámutat: élmény és szubjektum kapcsolatát éppen úgy, ahogyan élmény és tárgy kapcsolatát, egyfajta természetes nehézkedésnek köszönhetően hajlamosak vagyunk kifordítani. Nem úgy gondoljuk, hogy az *ego* és a tárgy valamiképpen egy bármelyikükkel szemben neutrális élményfolyam alapján *konstituálódik*, hanem éppen fordítva: úgy véljük, az élményeinket részben egy aktív centrumként felfogott *ego alakítja* vagy legalább *átéli*, részben a tőlük függetlennek tekintett világ *okozza*. Nem úgy gondolkodunk: mivel ilyen és ilyen élményeink vannak, *ezért* a tapasztalt tárgy és a tapasztaló *ego* így és így jelenik meg számunkra, hanem éppen fordítva: úgy véljük, azért rendelkezünk éppen ilyen élményekkel, mert a *tapasztalt tárgynak* és a *tapasztaló egónak* ilyen és ilyen tulajdonságai vannak. Nem úgy fogjuk fel, hogy az élmény felől az értelem révén jutunk el a tárgy és az én különböző formáihoz, hanem éppen fordítva; egy feltételezett tárgytól, illetve egy feltételezett énpólus felől haladunk az élmény felé. Azt gondoljuk: a tárgy, illetve az *ego* valamiképpen *kiváltja* vagy *alakítja* az élményeinket.

A tárgy és az én egy végső fogalma a hétköznapi értelem számára mindig feltételezett, nem pedig valamiként *értett*, valamiként megjelenő; mindig pusztán *felbukkanó dolog*, nem pedig egy értelem révén *megjelenő tárgy*. Éppen ezért a tapasztalat törvényszerűségei magától értetődőnek és egyszerűnek tűnnek, hiszen élményeink csupán tapasztalatfüggetlen, magában való dolgok egyszerű lenyomatai. Az igazi probléma a tapasztalataink rajtuk kívül eső okaiban rejlik. A tapasztaló *ego* és a felbukkanó dolog az, ami kimeríthetetlenül összetett, s a hétköznapi gondolkodás csupán reménykedhet abban, hogy rejtett tartalmukat valamikor feltárják számára. A tapasztalat és a benne zajló értelemképződés rendszerint kiszorul a figyelmünk középpontjából. Ami igazán érdekes, az tapasztalatainkon kívülről jön: vagy passzívan átéljük, vagy aktívan belevivszük a tapasztalatainkba. Minden, a tapasztalatban megjelenő újdonság egy, a tapasztalataink szempontjából kívülről jövő elemre vezet vissza; a *dolgok* érdekesekek, sohasem maga a tapasztalat.

Mivel a tapasztalataink egész létmódját két pólus közötti lebegés határozza meg, ezért a tapasztalatról való gondolkodásra két ellentétes irányból is hat ez a természetes nehézkedés. Ezért hajlunk arra, hogy a tapasztalataink értelmét valamelyik irányból kifordítsuk, és vagy a szubjektumra, vagy a dolgokra vezessük őket vissza. Ta-

pasztalataink leírásakor így egy folyamatos éberség, egyfajta sajátos kifordított alapállás lesz szükséges. A naiv, hétköznapi gondolkodás által folyamatosan ránk kényszerített, megfordításon alapuló látásmódot nem pusztán fel kell függesztenünk, hanem kifejezett erőfeszítéseket kell tennünk vele szemben. Egy olyan fordulatot kell végrehajtanunk, és egy olyan gondolkodásmódot kell elsajátítanunk, amely különböző formákban minden jelentős filozófiai elképzelés kiindulópontjánál jelen van.

Platón híres barlang hasonlatában ezt a fordulatot kell megtennie minden barlanglakónak. A vonal hasonlatban a filozófiai gondolkodás éppen az alapok felé irányuló, nemcsak a hétköznapi, de még az azzal kontinuos, tudományos gondolkodáshoz képest is fordított irányú gondolkodásként jelenik meg. Descartes elmékedéseiben a kiindulópontként szolgáló, excesszív kétely egy olyan folyamat, amely visszafelé, a hétköznapi gondolkodás számára láthatatlanul maradó és soha meg nem kérdőjelezett alapok felé halad. Kant a transzcendentális fordulat segítségével a tapasztalatok alapjául szolgáló, bennük meg nem jelenő, végső lehetőségfeltételeket kutatja, míg Hegel szerint a filozófia a fejünk tetején való járás. Wittgenstein a filozófiában valamiféle kifordult gondolkodásmódot látott, személyiségének legmélyebb vonásai mégsem engedték, hogy valaha is elszakadjon e látásmódtól. Husserl az úgynevezett fenomenológiai *epokhé* által megnyitott fenomenológiai beállítódást vallásos megtéréshez hasonlítja, amely csak akkor valósulhat meg, ha felfüggesztjük a hétköznapi praktikus tevé-vevéshez nélkülözhetetlen és annak során rögzült attitűdöt, a világba való közvetlen, önfelédtt beleélést. A hétköznapi filozófia, a filozófiai gondolkodás fejeéről a talpára állítása olyan gondolat, amely ha esetleg filozófiai formában jelenik meg, óhatatlanul félreérti önmagát.

Tapasztalataink elemzése ennek megfelelően a szemlélet egyfajta fordulatát tételezi fel. Ennek során részben a husserli fenomenológiában központi szerepet játszó *epokhé* fogalmához kapcsolódom. Ahhoz, hogy felfedezhessük, miként keletkezik a tapasztalatban bármiféle értelem, zárójelbe kell tennünk magát a tapasztalatban megjelenő tárgyat. Ha egy tárgyat körüljárva figyelmünket folyamatosan maga a dolog köti le, akkor azt ugyan meg fogjuk tudni mondani, milyen a színe, milyen az anyaga és a formája, de azt már nem, hogy miként adódtak, miként bontakoztak ki az előbbi tárgyi-ságok (szín, anyag, forma, helyzet stb.) magában a tapasztalatban. Ha figyelmünk és érdeklődésünk magába a dologba szívódik fel,

például azért, mert az csodálatunk és vágyaink tárgya, akkor szem elől veszítjük azt a módot, *ahogyan* ez a tárgy a tapasztalatban adódik, ahogyan a tárgy tapasztalati értelme az élményszférában felépül. Az objektumot körülsétálva folyamatosan ugyanazt a dolgot fogjuk látni, és nem figyelünk fel az értelemképződésnek arra a folyamatára, *amelyben* ez az ugyanaz a folyamatosan áramló és változó élményszférában azonosként *mint* ugyanaz kerül elénk. Ahhoz, hogy ezt az egyáltalán nem magától értetődő folyamatot elemezni tudjuk, zárójelbe kell tennünk magát a dolgot, illetve fel kell függesztenünk azt a praktikus attitűdöt, amelynek köszönhetően a figyelmünk fókusza magához az azonosként adódó dologhoz tapad.

E fordulat ugyan alapvető a filozófiai gondolkodás számára, ám egyszersmind – paradox módon – éppen annak a végső alapok felé törő gondolkodásnak az egyik legfőbb eszköze is, amelyet igyekszem majd meghaladni. Ennek megfelelően a most hangsúlyozott fordulat a későbbiekben csupán egy sajátos értelemben vett forgás egyik mozzanatának fog bizonyulni. Éppen ezért a reflexió fogalma maga is át fog alakulni. A fordulat előbbiekben felvázolt bármely verziójának megtételéhez ugyanis reflektálnunk kell: a filozófiai gondolkodás bármelyikükben magára a gondolkodásra, illetve magára a tapasztalatra visszahajló gondolkodás. A reflexió fogalmának közelebbi vizsgálata során azonban – az előbb elmondottak szellemében – kénytelen leszek a fogalmat másként értelmezni: mivel ezekben a gondolatmenetekben egy reflektáló szubjektum még mint a figyelem kiindulópontja, mint üres pozíció sem fog szerepet játszani, a reflexiót a tapasztalat egyfajta *önmagából önmagába való* átfordulásaként fogom átértelmezni.

Az reflexió így nem egy tapasztalattól különböző ágens különleges önmagára hajlása, nem a tudat befelé fordulása lesz, hiszen a tapasztalatok mögött meghúzódó és a tapasztalatra „reflektáló” tudat a tárgyakkal együtt maga is zárójelbe kerül. A beállítódásváltás gesztusa paradox módon egy olyan területre vezet, ahol már nem található meg semmi olyasmi, *ami* vagy *aki* beállítódást vált vagy reflektál. Amikor kitesszük a zárójelet, az sem marad a zárójelen kívül, *aki* a zárójelezést végzi; a szubjektivitásnak semmiféle olyan formája nem marad fenn, amely kivonhatná magát az értelemképződés törvényei alól.⁶

⁶ Mivel itt elsősorban *magát a tapasztalatfolyamot* vizsgálom, tehát bizonyos értelemben csupán egy bevezető jellegű fenomenológiai elképzelést vázoló fel,

Már a tapasztalatainkra vetett előzetes pillantás is egy sor, a filozófiai hagyományban fontos fogalomhoz és problémához vezetett el. A tapasztalat egy több szempontból is *végtelen*, *folytonos* és *nem jölfundált* folyam, amely egyrészt egy *szubjektumra* utal, másrészt *intencionális*, tehát megjelenik benne valami. Ez a megjelenés továbbá valaminek mint valami másnak az adottságát jelenti: az élmény, amin keresztül valami megjelenik, *értelemmel*, *jelentéssel telített*, tehát a jelenség egy értelmén keresztül jelenik meg benne. A tapasztalati értelem továbbá egy olyan *képződésre* utal, amelyben minden értelem korábbi értelmeken alapul. Az értelem képződése, és minden új tapasztalat értelme paradox módon csak korábbi tapasztalati értelmekhez vezet: az értelemképződés valójában *értelemalakulás*. A korábban meglévő pusztá alakulása mégsem zárja ki, hogy a tapasztalatfolyamban radikálisan új elemek jelenhessenek meg.

A tapasztalat tapasztalatformák egy folytonos spektrumát mutatja fel, amely sem logikailag sem időben nem utal vissza semmilyen tapasztalaton kívüli elemre: sem dolgokra, sem egy aktív énpólusra. A tapasztalatfolyamot minden oldalról maga a tapasztalat határolja. Nemcsak kezdő és végpontja nincs, hanem a többi oldala felől sem határolják tapasztalattól idegen elemek; végtelenül mély és végtelenül széles. A tapasztalatainkra vonatkozó minden magyarázat éppen úgy a *végtelenségig* csupán további tapasztalati értelmekhez nyúlhat vissza, ahogyan a vándor is, ha egy ingatag kövekkel fedett morénás hegyoldalon megcsúszik, csupán hasonlóan bizonytalan kövekbe kapaszkodhat. A tapasztalat egyfajta dinamikus egyensúlyban, folyamatos csúszásban van. Amikor a gondolkodás abszolút nyugvópontot keresve tapasztalataink értelmét bármilyen tapasztalatfüggetlen elemhez próbálja meg lehorgonyozni – legyen az az érzéki sokféleség vagy

ezért mindvégig elsősorban a pszichológiainak, illetve eidetikusnak nevezett fenomenológiai redukciók által meghatározott keretek között maradok. Természetesen azonnal, már az első fejezetek során világos lesz, hogy a tapasztalatfolyam elemzése nem végezhető el önmagában, tehát a benne megjelenő észlelt, transzcendens valóság figyelembevétel nélkül (ez már Husserl számára is igen korán, a *Logikai vizsgálódások* első kiadását követően világossá vált), ám ezt a transzcendens tárgyszférát csak abban az általánosságban fogom figyelembe venni, amelyben az a *tapasztalatelemzés* szempontjából szükséges. Nem fogom például részletesen vizsgálni egyetlen specifikus tárgyi régió konstitúcióját sem. Ez azt jelenti, hogy az úgynevezett transzcendentális redukciónak mindvégig csupán a legáltalánosabb jelentésrétege – vagyis a naiv módon, adottságként kezelt világ létértelmének felfüggesztése – lesz aktív, és – szemben a redukció másik két előbb említett formájával – ezt sem fogom részletesen elemezni.

valamiféle *a priori* adott forma, a tapasztalattól független dolog vagy az én bármely válfaja, a társszobjektum vagy akár az öntudat ténye –, akkor mindig egy olyan megfordítással él, amelyben a filozófiai gondolkodás kapitulációja, egy a hétköznapi gondolkodással kötött kompromisszum fejeződik ki. A következőkben e megfordítást még a gondolkodás transzcendentális fordulatán túllépő antikopernikuszi fordulat formájában is igyekszem elkerülni, ám az előbbi, a gondolkodás kanti fordulata által megnyitott úton sem fogok egyszerűen továbbhaladni. A kopernikuszi fordulatot pusztán egy – két pólus között zajló – körmozgás vagy forgás első fázisának tekintem.

2. FEJEZET

ÉLMÉNY ÉS TAPASZTALAT

A tapasztalat fogalmának előzetes meghatározásakor részben a fenomenológia törekvéseihez kapcsolódom, ugyanis a husserli indíttatású fenomenológia az, amely a tapasztalat fogalmának elemzéséhez megfelelő részletességgel kezd hozzá, s az igen tág értelemben vett tárgytapasztalat feltételeit vizsgálja. Az élmény általam használt fogalma éppen ezek egyike. A tapasztalatelemzés univerzális tudományának megértéséhez ezért első lépésben érdemes felidézni Husserl néhány jellegzetes, rövid, összefoglaló megjegyzését a két leginkább kidolgozott általános bevezetést nyújtó művéből.

A *Karteziánus elmélkedések* szerint, ami a fenomenológiai módszer révén „hozzáférhetővé válik, vagy világosabban: ami ezáltal *nekem mint elmélkedőnek* hozzáférhetővé lesz, az önnön tiszta életem, valamennyi tiszta élményével és elgondolásával együtt, vagyis nem más, mint a fenomének [...] tág értelmében vett mindensége”. Másként megfogalmazva, olyan „radikális és egyetemes módszer” ez, „melynek segítségével magamat tisztán mint ént ragadom meg saját tiszta tudati életemmel együtt, amelyben és amely közvetítésével az egész objektív világ számomra fennáll, *van* és éppen úgy van, ahogyan számomra létezik. Minden világi létező, minden téridőbeli lét *számomra* van, ami azt jelenti: érvényes számomra, mivel tapasztalom, észlelem, emlékezem és gondolkodom rá, ítéletet hozok felőle, kiértékelem, vágyom utána, és így tovább. Ezeket az aktusokat Descartes közismert módon a *cogito* címszava alatt tárgyalja. A világ számomra általában véve nem több és nem kevesebb annál, mint ami a *cogitó*ban tudatosan létezik, számomra érvényes. A világ átfogó, egyetemes és különös értelme, létének érvénye csak és kizárólag ezekből a *cogitatio*kból

ered. A *cogitatio*kban zajlik világi életem egésze, tehát tudományos kutató és megalapozó életem is”.⁷

A *Krízis* szerint a fenomenológia által vizsgált szféra nem más, „mint a szintetikus totalitásoknak egy olyan birodalma, amelyben egy számunkra eddig ismeretlen, a megismerés számára feladatként eddig soha meg nem pillantott és meg nem ragadott terület válhat sajátunkká: nevezetesen az egyetemesen teljesítő élet, amelyben a világ számunkra az áramló mindenkoriságban állandó létezőként, számunkra mindig előzetesen adottként jön létre. Úgy is fogalmazhatunk: ebben a területben elsőként fedezzük fel, hogy a világ szintetikus összefüggő teljesítmények feltárható univerzalitásának korrelátumaként létének értelmét és érvényességét ontikus struktúráinak totalitásában nyeri el, és azt is, hogy miként történik ez. [...] Számunkra ez azért lényeges, mert itt egy olyan kétoldalú tematika oldalai különülnek el egymástól, amely mindkét oldalát tekintve egy univerzális tematika.”⁸

Mindebből három pontot érdemes kiemelni. A vizsgált területet Husserl mindenekelőtt egy „*univerzális* tematikának” nevezi. Azt a szférát igyekszik megragadni, amelyen keresztül *minden* „világot” alkotó tárgyiség, legyen az egy tér-időbeli „dolog”, egy absztrakt fogalom, egy ítélet vagy egy gondolat, valamilyen módon megjelenik. Az élmény, illetve a tapasztalatfogalom éppen ebben az értelemben univerzális. A fenti idézetekben maga Husserl sem csupán az érzékszervek révén szerzett tapasztalatainkkal összefüggésben beszél élményekről, hanem olyan absztrakt tudataktusokkal esetében is, mint a gondolkodás, az ítéletalkotás vagy az értéktételezés. Husserl élményfogalmát valójában már a *Logikai Vizsgálódások*ban is ez az univerzalitás jellemzi. Már itt szó esik például gondolkodást kísérő „gondolatélményekről” (*Denkerlebnis*), az ítélésre jellemző „ítéletélményekről” (*Urteilerlebnis*), sőt akár „jelentésélményekről” is (*Bedeutungserlebnis*).⁹ A gondolatélményekről például megtudhatjuk, hogy elemzésük még a logika filozófiai megalapozásában is szükségképpen jelentős szerephez jut (uo. 6). Hamarosan látni fogjuk,

⁷ Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*, Fordította Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000, 31.

⁸ Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I*, 184–185 (a fordításon módosítottam) (HUA VI. 148).

⁹ Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, (HUS XIX/1) 77, valamint *Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (HUA XIX/2) 105, 108.

hogyan az élménynek ez a fogalma egyik esetben sem keverendő össze az adott típusú aktivitás, például a gondolkodás vagy ítézés *folyamatával*: ahhoz hasonlóan, ahogyan a látás esetében a látástól mint folyamattól meg kell különböztetni az élményt, vagyis a feltáruló *látványt*, ezt a különbséget az előbb említett absztrakt tudataktusok esetében is meg kell majd tenni.

Másképp egy „*kétoldalú univerzális tematikáról*” van szó, vagyis egy olyan, mindent átfogó mezőről, amelyben vagy amelyen keresztül egy vele bizonyos értelemben párhuzamos és szintén univerzális „világ” tematizálódik és „kap értelmet”. A „kétoldalú tematika” kifejezés, arra utal, hogy az élménymező egy olyan szféra, amelyen keresztül egy másik univerzális valóság jelenik meg. Az utóbbi az előbbiből „*meríti az érvényességét*”, az alapján „*áll fenn*” és „*konstituálódik*”. Ennek a „kétoldalú tematikának” tehát nem csupán az élményoldala, hanem a világot alkotó tárgyi oldala is univerzális. Ez az univerzalitás is megjelenik már a *Logikai vizsgálódásokban*: „*a félreértések elkerülése végett kifejezetten hangsúlyoznom kell, hogy a »tárgyiság«, »tárgy«, »dolog« fogalmait és az ehhez hasonló fogalmakat mindig a legtágabb értelemben használom ... (A megismerés) egy tárgya éppen úgy lehet egy valódi, mint egy ideális tárgy; éppen úgy lehet egy dolog vagy esemény, mint egy speciesz vagy egy matematikai reláció; éppen úgy lehet egy létező, mint olyasmi, aminek lennie kell.*”¹⁰ Ennek megfelelően például még „*a jelentések is a tárgyak egy osztályát képviselik*”.¹¹ Ezen a ponton is követni fogom Husserl elképzeléseit.

Harmadrészt a most említett két szféra – a tapasztalat és a tapasztalatainkon keresztül megjelenő világ – között olyan korreláció áll fenn, amelyet Husserlnél aszimmetrikus függés jellemez. A kétoldalúan univerzális tematika egyik oldala – a „világ”, illetve annak „*létértelme*” – éppen a másik oldalon *keresztül* jelenik meg. Ezt az aszimmetrikus függést ragadja meg Husserl a konstitúció fogalmával. Mivel a „világ mint értelem” a „kétoldalú tematika” másik oldala alapján konstituálódik, ezért ez az utóbbi oldal alapvetőbb. Az élmény itt felvázolt fogalma a korrelációban álló két szféra közül éppen az *alapvetőbbet* kívánja megragadni: minden létező értelme azoknak az *élményeknek* az alapján konstituálódik, amelyek révén az adott létező a tapasztalatfolyamban megjelenik. Nincs semmilyen más mód, amelyen a létezőkhöz hozzá lehetne férni.

¹⁰ HUA XIX/I, 231.

¹¹ HUA XIX/2, 108.

A most felvetett aszimmetria miatt az élményfogalomnak kezdetben én is bizonyos prioritást fogok tulajdonítani. Abból indulok ki, hogy a tárgyi értelem konstitúciója visszavezet az élmény fogalmához, az utóbbi azonban már akár önállóan is vizsgálható. A kiindulópontom az lesz tehát, hogy az élményekről mindenféle tárgyi vonatkozás nélkül is lehet beszélni, és hogy a tárgyi értelem konstitúciója alapul veheti ezt az önállóan megragadható, vele párhuzamba állítható és hozzá hasonlóan univerzális szférát. Első lépésben megpróbálom e kétoldalú tematika két oldala közül az egyiket kiemelni, alapvetőnek tekinteni, és önállóan beazonosítani.

Ennek során természetesen azokhoz a sokszor meghaladottnak vélt gondolatokhoz nyúlok vissza, amelyeket például az „idea” fogalmával kapcsolatban már Descartes kifejtett. Az élmény fogalma általában is közeli rokonságot mutat az „idea”, illetve a tágabb értelmű „gondolat” descartes-i fogalmával. Az első bizonyosság keresése során Descartes azt fogalmazza meg, hogy az ideák, vagyis a „gondolkodás bizonyos *módozatai*” és azok tárgyai valamiképpen elválaszthatóak egymástól: az ideák önmagukban is vizsgálhatóak. „Mert amint az imént fölfigyeltem rá, jóllehet mindaz, amit érzékelek vagy elképzelek, rajtam kívül talán semmi, afelől mégis bizonyos vagyok, hogy a gondolkodásnak azok a módozatai, amelyeket érzeteknek és képzeletbeli képeknek nevezek – amennyiben ezek pusztán a gondolkodás módozatai – énbennem léteznek.”¹² Descartes számára mindez azért lényeges, mert erre az elválaszthatóságra alapozza az ideák kiemelkedő bizonyosságát: lehetek bizonyos abban, hogy „a dolgokról alkotott ideák, vagyis ismeretek elmém számára jelenvalók..., hogy amaz ideák bennem vannak”, anélkül, hogy elfogadnám, „léteznek bizonyos dolgok rajtam kívül is, és az említett ideák ezekre mennek vissza...” (46). Descartes elgondolásában egy ideát lehetséges „így is” meg „úgy is” tekinteni: felfoghatom úgy, mint egy intencionális, vagyis tárgyra irányuló élményt, de akár úgy is, mint egy önmagában vett, önállóan megragadható létezőt. Sok tévedésnek éppen az a forrása, hogy egy ideát nem csupán az utóbbi módon ragadunk meg. „Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom bizonyos módozatait tekinteném,

¹² Descartes: *Elmélkedések*, 45.

s nem vonatkoztatnám őket semmi másra, aligha szolgáltatnának tévedéseimnek alanyt” (48).¹³

Láttuk azonban, hogy élményeinknek nem csupán egy tárgyi pólusa van, hanem másik oldalról látszólag szükségképpen kötődnek egy énpólushoz is: két pólus közé vannak felfüggesztve. Amint a descartes-i *cogito* mutatja, e két pólus közül Descartes-nál az élmény csupán a tárgytól függetleníthető: élmény és énpólus szükségképpen összefügg. Az élmény husserli fogalma – legalábbis abban az értelemben, ahogyan azt Husserl a transzcendentális fordulat után használja – szakít ezzel az aszimmetriával. Ebben a fogalomban tulajdonképpen összekapcsolódik a *cogito* és az intencionalitás gondolata: egy élmény éppen annyira elválaszthatatlan a tárgyi, mint az énpólustól; éppen annyira irányul mindig valamire, mint amennyire mindig valakinek az élménye.¹⁴

Ebben a kérdésben részben Descartes, részben Husserl gondolataihoz fogok csatlakozni. Fenn fogom tartani, hogy az énpólus és a tárgyi pólus összefügg, tehát bizonyos értelemben csak egyszerre kapcsolhatóak össze az élmény fogalmával, vagy választhatóak el attól. Első lépésben azonban – ellentétben mind Descartes-tal, mind Husserl-lel – abból fogok kiindulni, hogy az élménynek van

¹³ Descartes az ideák felfogásának e két értelmét terminológiailag is rögzíti. Amennyiben egy ideát mint intencionális entitást, tehát mint egy tőle megkülönböztethető tárgyra irányuló létezőt fogunk fel, akkor az idea objektív realitással bír. A másik esetben, tehát amennyiben az ideát nem mint intencionális létezőt, hanem csak mint az „elme módosulását” tekintjük, csak formális realitás illeti meg. A problémát a *Dedukció és intencionalitás* c. írásom *Karteziánus kétértelműségek* c. részében részletesebben is megvizsgálom.

¹⁴ Röviddel a *Logikai Vizsgálódások* megjelenését követően, és nagyjából az ego fogalmának a megjelenésével együtt Husserl számára is világossá vált, hogy az intencionalitás csupán egy kétoldalú korrelációban, élmény és tárgy kölcsönös függésében értelmezhető. Nemcsak az igaz, hogy a világhoz és a világban fellelhető tárgyiságokhoz csak az élményeinken keresztül lehet hozzáférni, hanem az is, hogy élményekről csupán mint tárgyra irányuló adottságokról beszélhetünk, s hogy így élmény és tárgy fogalmi kölcsönösen feltételezik egymást. Ez a gondolat azzal egészíti ki a már korábban is használt fogalmat, hogy az intencionalitás így az élmény lényegi jellemzője, nem pedig a tapasztalat egy olyan sajátossága, amelyet éppen az élmény még alapvetőbb és önálló fogalmára támaszkodva lehet megvilágítani. (Valójában ugyanez igaz a transzcendentális ego fogalmára is.) A kölcsönös függés, amelyet Husserl *noético-noématis* korrelációnak nevez, ennek a kötetnek csupán annyiban lesz tárgya, amennyiben a tapasztalat nem vizsgálható nélküle. A tárgyi vonatkozás, a jelentés és a nyelv problémája teljes mértékben csupán a jelen mű egy folytatásában jöhet majd szóba, így itt csak egy rövid utószóban fogok néhány idekapcsolódó kérdésre kitérni.

egy *mindkét pólussal szemben* neutrális értelme, tehát hogy éppen úgy leválasztható az én fogalmáról, ahogyan Descartes gondolatait követve leválaszthatónak tűnt a tárgy, illetve a világ fogalmáról is. Abból fogok tehát kiindulni, hogy az élmény fogalma önmagában is megragadható, és a másik két fogalomhoz képest alapvető. Az *én* fogalmától való függetlenség problémáját még ebben a fejezetben tárgyalni fogom, a tárggyal, illetve a világgal való viszony viszont a későbbi fejezeteknek – elsősorban a 4. fejezetnek – lesz meghatározó témája. Ez az alapállás azonban csupán olyan *kiindulópont*, amely a későbbiek során fokozatosan módosul. Amikor az élmények önállóságának és – mind az *ego*, mind a világ fogalmával szembeni – prioritásának feltevéséből indulok ki, akkor csupán azt vizsgálom, hogy meddig lehet e feltevésből kiindulva eljutni. Az eközben kibontakozó elképzelést azonban fokozatosan közelíteni fogom a kölcsönös függés részben már Husserl által is felfedezett jelenségéhez. Éppen ennek révén lehet majd azt a struktúrát feltárni, amely a kölcsönösen függő elemek tapasztalati megjelenését lehetővé teszi. Az élmény fogalma ennek során fokozatosan elveszti az én–világ kettőssel szembeni neutralitását, s a három elem végül egy szimmetrikus struktúrában kapcsolódik majd össze. Első lépésben azonban a most felvázolt struktúra három elemét külön-külön vizsgálom meg.

I. AZ ÉLMÉNY EGY FENOMENOLÓGIAI FOGALMA

Az első problémám a tapasztalatfolyam elemeinek előzetes meghatározása lesz. Mindenekelőtt az elem kétféle értelmét fogom megkülönböztetni. Ha a tapasztalatfolyam képéből indulunk ki, akkor nyilvánvalónak tűnik: éppen úgy, ahogyan egy filmnek vannak filmkockái, a tapasztalatfolyamnak is vannak fázisai; vannak olyan elemei, amelyeket a folyam időbeli szeleteiként foghatunk fel. Az is világos azonban, hogy ezek a fázisok maguk is összetettek, további elemekből állnak. Ezekből az egyszerű összetevőkből azonban egy fázis már nem időben áll össze, hanem sokkal inkább úgy, ahogyan egy analóg film egy kockája a legalapvetőbb érzéki összetevőkből, színekből, formákból, vagy egy digitális film egy fázisa a pixelekből.

Élményeinket ennek megfelelően meg kell különböztetni a tapasztalatfolyam „filmkocka”- szerű fázisaitól. Az utóbbiak maguk is élmények sokaságából szövődnek, s olyan rétegeik vannak, amelyek a különböző érzékszerveknek felelnek meg. Egy tapasztalati fázison

belül gyakran egyszerre adott egy hangélmény, egy látvány, egy tapintás-, egy szag- vagy ízösszetevő, s e rétegződést nem is csupán az öt érzékszerv határozza meg. Az érzékszervek szólamaival hol explicit, hol implicit formában folyamatosan összefonódik a testiség tapasztalata; az így nyert polifóniába bármikor bekapcsolódhatnak egyéb érzések, fájdalom, gyönyör vagy akár nem érzéki hangulatok: félelem, szorongás, jókedv, sőt akár elvont gondolatok is. Az utóbbiak nem csupán explicit ítéletek formájában jelenhetnek meg, hanem leülepedett diszpozíciók, megmerevedett karakterjegyek, előítéletek vagy még fellazítható, a bizonyosság különböző fokozataival rendelkező vélemények, hitek, meggyőződések formájában is.

Ezek a különböző típusú rétegek – annak ellenére, hogy a tapasztalatfolyam egy fázisában akár együtt is jelen lehetnek – igen különböző sajátosságokkal bírnak. Egy tapintásélmény másként épül fel, mint egy vizuális tapasztalat; más élmények révén adott egy ítélet és megint másként egy habitus vagy egy gondolat. Az utóbb említett tárgyiságok között továbbá sajátos és bonyolult kapcsolatok rendszere állhat fenn, és ez igaz a velük összefüggő élményekre is. Egy ítélet különböző módokon egy látott vagy hallott tényen alapulhat; egy vágy és egy meggyőződés pedig, bár eltérő módon, de akár ugyanazzal az ítélettel is kapcsolatban állhat, és ezzel párhuzamosan a megfelelő élmények között is eltérő típusú kapcsolatok szövődhetnek.

Az univerzálisan felfogott élmény fogalmával kapcsolatban azonban azonnal problémák sokasága merül fel. Beszélhetünk-e egyáltalán akár csak a fent említett esetek mindegyikében a tapasztalatfolyamban adott élményről? Beszélhetünk-e például egy gondolattal vagy egy ítélettel kapcsolatban ilyesmiről, ahhoz hasonlóan, ahogy egy látványról, egy hallásélményről vagy éppen egy fájdalomélményről beszélünk? Egy még szélsőségesebb esetet véve, beszélhetünk-e egy diszpozíciónak vagy egy meggyőződésnek megfelelő, a tapasztalatfolyam egyes fázisaiban is megjelenő élményről? Ezenfelül – még ha elfogadjuk is, hogy az élmény fogalma ebben az értelemben univerzális – azonnal felmerül a kérdés: minden esetben *releváns-e* az adott élmény a rajta keresztül megjelenő, különböző típusú tárgyiságok szempontjából? Élmény és tárgy között minden esetben fennáll-e valamiféle filozófiailag releváns kapcsolat? Ezek a kérdések elsősorban élmény és tárgy viszonyára vonatkoznak, s e viszony bizonyos aspektusaira még ebben a fejezetben kitérek.

Ha azonban visszatérünk a tapasztalatfolyam komplex fázisainak vagy a fázis rétegeiként felfogott élményeknek a vizsgálatához,

azonnal felmerül a kérdés: vannak-e a tapasztalatfolyamnak végső összetevői? E kérdésre nem fogok azonnal olyan jellegű válaszokkal szolgálni, amelyek az élmény fogalmát egy még eredetibb fogalomra támaszkodva határozzák meg. Egyelőre pusztán olyan fejtegetésekbe bocsátkozhatom, amelyek anélkül *világítják meg* az álláspontomat, hogy egy pontos definícióhoz is elvezetnének. Hosszas vizsgálódások után fogjuk csak megérteni: a végső alapelemek, vagyis a végső megalapozás fenomenológiai jellegű posztulátuma nem csupán egy jogosulatlan követelés, hanem a tapasztalat alapvető struktúrájának félreértésén alapul.

Mindenekelőtt azzal a ténnyel kell szembenéznünk, hogy az élményfogalom terjedelmébe nem is csupán elemek egy egyszer s mindenkorra rögzíthető készlete tartozik. Amikor megtanulunk egy új mozgulatsort, például elsajátítjuk egy szerszám használatát, akkor bizonyos értelemben megtanulunk új élményeket is átélni. A használat során egy határozottan beazonosítható élményünk alakul ki arról, hogy milyen is az adott dolgot csinálni: érezzük a kezünkben a megfelelő mozgulatokat. Sőt, még arról is lehet élményünk, hogy milyen az, amikor *elrontjuk* a már begyakorolt mozgulatsort. Talán mindnyájan ismerjük az elbizonytalanodásnak azt az élményét, amelyet egy lépcsősoron lefelé futva már azelőtt átélünk, hogy elrontanánk az egyik lépést. Tulajdonképpen már a szerencsétlenül véghezvitt mozgulat előtt *érezzük*: rosszul fogunk lépni.

Az élményfogalom terjedelmének változása természetesen nem csupán az érzékelést vagy a szemléleteket, hanem a fogalmi gondolkodást kísérő élményeket, vagyis a gondolatélményeket is érinti. Az átélhető tartalmak köre ebben az esetben is folyamatosan alakul. Bár az élmények éppen ezért valójában nem rokoníthatóak a szó szűkebb értelmében vett érzésekkel, bizonyos értelemben mégis mondhatjuk: egy gyakorlott sakkozó érzi, hogy mit kell lépnie, vagyis van ehhez kapcsolódóan egy jól meghatározott *élménye*. Egy gondolatmenetről, ha elég gyakorlottak vagyunk, érezzük, van-e benne valami, vagy sántít. Egy illogikus gondolatsor éppen úgy sértheti a fülünket, ahogyan a hamis zene. Ebben az esetben is egy átélt élmény indít minket arra, hogy egy újabb lépésben megpróbáljuk fogalmilag is beazonosítani az élményszerűen már adott inkonzisztencia alapelemeit. Éppen ezért mondjuk például, hogy valakinek van érzéke egy elvont fogalmi jellegű tevékenységhez. Az élmény fogalmának nincs közelebbi kapcsolata a szemléletekkel, mint a fogalmakkal. Élményeink köre tehát a képességek elsajátításával párhuzamosan

folyamatosan bővül. Mivel az elsajátítható tevékenységek és a hozzájuk kapcsolódó képességek köre maga nem rögzített, így mindez nem csupán az *általunk* átélt vagy átélhető élményekre, hanem az átélhető élmények körére általában is áll. Az élményszféra, vagyis mindaz, ami egy adott pillanatban átélhető, az itt használt neutrális értelemben folyamatosan alakul.

Ez szoros összefüggésben áll a tapasztalatfolyam végső elemeinek problémájával. Egy továbbelemezhetetlennek tűnő érzés valójában mindig komplex; mindig bizonyos szempontból alapvetőbb élményekre utal vissza. Ez éppen azzal függ össze, hogy az előbb említett keletkezés, vagyis egy élmény elsajátítása mindig olyan egyszerűbb élményeken alapul, amelyekre maga a már kész élmény is visszautal: ezeken az alapelemeken fundált. A keletkező komplex élmény azonban fokozatosan az elemi élmények szintjére süllyed le: egyszerűen átélhetővé válik; bizonyos értelemben nominalizálódik. Egy viszonylag későn tanult mozgásformához kapcsolódó élmény (az, amilyen az adott dolgot csinálni) – bár egyszerűbb mozdulatoknak megfelelő élmények gyakori ismétlése révén idegződik be –, később ezekhez a korábbi, hozzá képest már adott, elemibb élményekhez teljesen hasonló módon, az élményfolyam továbbelemezhetetlennek tűnő fázisaként, vagyis egy homogén érzésként lép fel, s a további élményképződésben maga is alapelemként funkcionál. Amikor egy új mozgásformát elsajátítunk, a helyes mozdulatsorra elemibb mozgások vezetnek rá minket. Eljön azonban a pillanat, amikor már anélkül érezzük a megfelelő mozdulatokat, hogy végig kellene mennünk a tanulás során használt rávezetés fázisain. Az utóbbiak összeolvadnak az elsajátított mozdulatban, illetve az azt kísérő komplex élményben. Az efféle nominalizáció nem csupán a bonyolult, későn megtanult élményeket jellemzi. Valójában a tapasztalatfolyam tetsszöleges, értelemmel bíró egyszerű eleme ehhez hasonló leülepedés révén keletkezik. Ez éppen úgy igaz a legelemibbnek tartott érzéki minőségekre, a tér vagy az idő képzeiteire, mint a saját és az idegen, a szubjektív és az objektív szembenállás oldalaira, illetve az ezekkel korrelatív élményeinkre.

Egy leülepedett, már beidegződött élmény utalások formájában még akkor is őrzi komplex eredete nyomait, ha a keletkezéséhez fundamentumaként szolgáló elemibb élmények már nem fedezhetők fel benne mint összetevő elemek. Mivel az utóbbiak mindig reaktíválhatóak és felfejthetőek, ezért ami esetleg elemezhetetlen, egyszerű érzésnek tűnik, egy fenomenológiai elemzésben mindig

további komplexitást mutat. Előfordulhat, hogy valaki nem tudja megmondani, miért lát egy arcot unszimpatikusnak, és azt, amit ilyenkor átél, egy továbbelemezhetetlen érzésnek tartja. Más azonban, aki hozzászokott ahhoz, hogy közelebbről megvizsgálja az ilyen érzéseit, meg tudja mondani, milyen típusú arcokat lát szimpatikusnak, milyen frizura, szem- vagy szájforma, esetleg milyen komplex viselkedés- vagy mozgásforma az, amelyet irritálónak vagy vonzónak tart. Éppen emiatt a tapasztalati genezis folyamata nem egyirányú: az élményfolyam keletkezését nem csupán az egyszerűsödés, az összeolvadás, a nominalizáció és a leülepedés jellemzi. Az alakulás másik lényeges eleme éppen abban áll, hogy az egyszerűnek tűnő élmények feloldódhatnak; egy már leülepedett élmény felkavarodhat, elemekre eshet szét, és ily módon utat nyithat egyfajta sajátos analízis felé. Ez a szétesés azonban nem feltétlenül azokhoz az elemekhez vezet vissza, amelyek összeolvadásával az adott élmény keletkezett. A következő fejezetek egyik legfontosabb feladata annak megvilágítása, hogy a tapasztalatfolyam alakulásának, az élmények genezisének mélyebb megértése miként hozza magával azt a belátást is, hogy a tapasztalatnak nincsenek egyszer s mindenkorra adott, végső, továbbelemezhetetlen alapelemei.

2. ÉLMÉNY ÉS SZUBJEKTUM

Az élmény fogalmát tehát egyrészt egy *univerzális* fogalomnak, másrészt mind a tárgyi értelem szférájához, mind az *ego* fogalmához képest *alapvető* jelentőséggel bíró fogalomnak tekintem, amely kiindulópontként szolgál a további elemzésekhez. Az élménynek az énpólussal való kapcsolatát egy olyan jellegzetes sokértelműség vizsgálatán keresztül közelíthetjük meg, amely már Husserl korában idézett kijelentéseit is áthatja. Ha szemügyre vesszük azokat a kifejezéseket, amelyek ezekben a világgal korrelatív élménymezőre utalnak, akkor az élmény általam is használt fogalma mellett olyan kifejezéseket találunk, mint „önnön tiszta, teljesítő életem”, „aktusok” vagy „descartes-i értelemben vett *cogitatio*k”. Hasonló kontextusokban Husserl gyakran beszél „teljesítő szubjektivitásról” és az ezzel korrelatív világról mint a „szubjektivitás teljesítményéről” is. Első lépésben azokat a félreértéseket érdemes tisztázni, amelyek ezeknek a kifejezéseknek a használata miatt tapadnak az élmény fogalmához. Ezek két fő problémakör, illetve fogalom köré

csoportosíthatóak: egyrészt a megfogalmazások egy részéből úgy tűnik, a fenomenológia valamiféle „aktusokra”, „teljesítő életre”, „*cogitatio*ra” alapoz, ilyesből indul ki. Másrészt ezzel szoros összefüggésben az is nyilvánvalónak tűnik, hogy ezek az aktusok vagy aktivitások valamiféle „egóhoz” köthetőek, *amelynek teljesítményeként* a „világ” és az azt alkotó „objektivitás” létértelme megjelenik. Úgy tűnik: az „objektív világ értelmének” konstitúciója egy „*aktív szubjektum teljesítményeként*” fogható fel.

Élmény és aktivitás között az teremt kapcsolatot, hogy általában úgy gondoljuk: élményeinkhez reflexió révén férhetünk hozzá. Ahogyan a különféle tárgyiságoknak a rájuk irányuló transzcendens aktusok, látás, hallás, tapintás révén vagyunk tudatában, úgy a tárgyiságokról adódó *tapasztalatainkat* és *élményeinket* reflexió révén ismerjük meg. Könnyen adódik azonban az a nézet, hogy a reflexió tárgya egy elméleti *folymat* vagy *aktivitás*. Locke szerint az „ideákat kívülről befogadó elme, amikor tekintetét önmaga felé fordítja” és reflektál, akkor „a birtokában levő ideákon gyakorolt *tevékenységét* figyel”.¹⁵ A reflexió Locke szerint nem az ideákat, hanem az elme „tevékenységét” tárja fel. A reflexióban az elme ezt az aktivitást „figyeli”, ez maga a reflektáló tudat tárgya.

Ennek az elképzelésnek a nyomait érdekes módon még Kantnál is megtalálhatjuk. Ő ugyan a tapasztalatról már egy a fenomenológiai-val összemérhető elméletet dolgoz ki, ám még az ő elképzelései között is felbukkan a nézet, hogy a reflexió egy változata révén az elme *működésének*, az elme bizonyos *funkcióinak* vagyunk tudatában. A tárgytudat Kantnál olyan szintéziseknek nevezett aktivitások eredménye, amelyeket csak úgynevezett transzcendentális reflexió révén ismerhetünk meg, s így rejtett módon a reflexiónak ez a változata is tevékenységekre vonatkozik. Élmény és aktivitás fogalmai tehát több okból és különböző formákban is összekapcsolódnak egymással.

Ezenfelül, még ha élményeinket nem *azonosítjuk* is egyfajta aktivitással, akkor is gyakran feltételezzük, hogy fizikai, biológiai folyamatok, az agyban és máshol lezajló neurológiai „történetek” *alapozzák meg* vagy *teszik lehetővé* őket, és éppen ilyen gyakran tételezzük fel, hogy a fizikai folyamatokkal párhuzamosan *pszichológiai* folyamatok is lezajlanak az elmében – bármit jelentsen is ez. Mindebből közvetlenül adódhat a következtetés, hogy egy élmény éppen úgy kapcsolódik ezekhez a pszichológiai folyamatokhoz,

¹⁵ Locke, John: *Értekezés az emberi természetről*, 115.

ahogyan az agy egy állapota a megfelelő fizikai vagy neurológiai folyamatokhoz. Hajlunk tehát a feltevésre: a folyamatok mindkét esetben éppen úgy *vezetnek el egy állapothoz*, ahogyan a gyártási folyamat vezet el egy végtermékhez. Az élmény éppen úgy egy pszichológiai végtermék vagy állapot, ahogyan a neki az agyban esetleg megfelelő neurológiai konstelláció egy fizikai állapot.¹⁶

Akár vannak a fizikai-biológiai folyamatok mellett az élményt megalapozó pszichológiai folyamatok, akár nincsenek, a következő vizsgálódások során ezektől is el fogok tekinteni. Ezt az teszi lehetővé, hogy a reflexióban valójában csupán élmények, illetve ezek folyama jelenik meg. Az egyetlen folyamat, amellyel a reflexió révén kapcsolatba kerülünk, nem más, mint az élményeink lefolyása, vagyis maga az élményfolyam. Ám ez a folyam nem egy élményektől megkülönböztethető, hozzájuk *elvezető* történés. Az élmény az ilyen pszichikai folyamatoktól éppen úgy független, mint ahogyan független a velük párhuzamosnak tételezett fizikai folyamatoktól, illetve az azok végeredményeként adódó agyi-fizikai állapotoktól is: anélkül is elemezhető, hogy ezeket figyelembe kellene vennünk. Akárhogyan is vagyunk egy látványnak tudatában – ennek részleteit fogjuk a következő két fejezetben kifejteni –, ez a tudat nem kapcsolódik össze valamiféle őt létrehozó, ám tőle különböző pszichofizikai folyamat tudatával; élményeink a reflexióban mindenféle, őket megalapozó aktus tudata nélkül adóttak. A fizikai, neurológiai folyamatok esetében ez minden további nélkül világos, és amennyiben pszichológiai folyamatokon valamiképpen a fizikai folyamatokkal párhuzamos elmebeli folyamatokat értjük, akkor ez a függetlenség a pszichikai folyamatokra vonatkozóan is ugyanilyen nyilvánvaló. Az a további kérdés, hogy a reflexió vajon feltár-e pontszerűnek tekinthető fázisokat, vagy csupán élmények időben kiterjedt és állandóan elfolyó szakaszait nyújthatja, egy olyan további probléma, amely független az aktivitással kapcsolatos, itt felvetett kérdéstől.

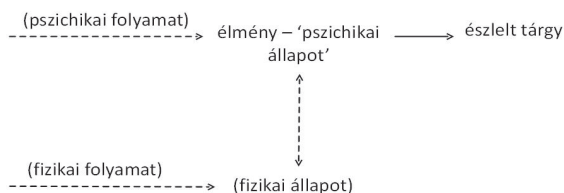
Az élmény fogalmának tehát nem lesz köze semmiféle aktivitáshoz; sem fizikai, sem pszichológiai folyamatokhoz. Nem azonos ezekkel, és még akkor is vizsgálható tőlük függetlenül, ha esetleg ilyenek

¹⁶ A most említett értelemben pszichológiai jellegű folyamat lenne például az, ahogyan bizonyos gyermekkori élmények vagy traumák bizonyos felnőttkori tapasztalatokhoz vezetnek. Nem vagyok teljesen meggyőződve arról, hogy az efféle folyamatok valóban elkülöníthetőek az élményfolyam lefolyásaként értett folyamattól, vagyis attól, amelyet ebben a műben tárgyalni kívánok, de a kérdésnek a következő fejezetek szempontjából nincs is döntő jelentősége.

alapozzák meg, vagy ilyenek eredményeként áll elő. Élményeinket ugyan valóban a reflexió tárja fel, ám – ahogyan azt a következő fejezetben látni fogjuk – az általam használt értelemben a reflexió nem az elme tevékenységére irányul. A látás esetében például ez azonnal világos: a vizuális élmény, amelyet a reflexió feltár, nem valamiféle folyamat, és nem is kapcsolódik semmilyen folyamathoz mint annak eredménye. A látásélmény nem más, mint a *látvány*, vagyis a vizuális élményfolyam egy olyan perspektivikus fázisa, amelyen keresztül egy tárgy jelenik meg. Ennek megfelelően a látványt meg kell különböztetni bármely aktivitástól vagy folyamattól. Az utóbbiakra a látás és más ezzel rokon terminusokkal fogok utalni. Az egyéb élmények esetében ugyanígy fogok eljárni. Még akkor is megkülönböztetem például a folyamat értelmében vett hallást, ízlést és szaglást a nekik megfelelő élményektől, ha ezekben az esetekben nem áll rendelkezésre a látvány szóhoz hasonló, a megfelelő hallás-, íz- vagy szagélményekre utaló egyszerű kifejezés. Természetesen a látványt, vagyis az élményt nem csupán a látástól, hanem a látott tárgytól is meg kell különböztetni, és ugyanígy kell eljárni minden olyan élmény esetében, amelyeknél beszélhetünk rajtuk keresztül megjelenő tárgyiságokról. A hallás-, íz- vagy szagélményeket tehát nemcsak magától a hallásnak vagy a szaglásnak a folyamatától, hanem a hallott, ízelt, tapintott tárgyiságoktól, hangoktól, ízekről és egyéb érzéki adottságoktól is meg fogom különböztetni.

Ezek után az 1. ábrán látható általános sémához jutunk. Azokat az elemeket – például a pszichikai, fizikai folyamatokat vagy fizikai állapotokat –, amelyekkel ebben a műben nem foglalkozom, zárójel, illetve szaggatott vonal jelzi. A számomra érdekes kérdések az ábra fennmaradó elemeihez kapcsolódnak: mi egy élmény; hogyan jelenhet meg magában a tapasztalatfolyamban; hogyan kapcsolódnak össze az élmények egy őket átfogó élményfolyamban; hogyan jelenik meg ebben a folyamatban egy észlelt tárgy?¹⁷

¹⁷ Látszólag Husserl maga is az itt felvázolt, redukált értelemben használja az „élmény”, illetve a „tapasztalat” fogalmát. Már a *Logikai Vizsgálódásokban* elhatárolja a fogalmat attól, ahogyan „a modern pszichológus” használja, aki a fogalom alatt „a ténylegesen lezajló történéseket érti (Wundt joggal hívja ezeket »eseményeknek«)” (HUA XIX/1, 357). Az „aktusokról szólva [...] – írja Husserl – meg kell szabadulnunk a kifejezés eredeti jelentésétől: mindenfajta aktivitástól szigorúan el kell határolódnunk” (uo. 393). Natorphoz kapcsolódva elutasít mindenfajta aktivitásmitológiát, és megjegyzi: „az »aktusokat« intencionális élményként határozzuk meg, nem pedig elmebeli aktivitásként” (uo.,



1. ábra

lj.). Később azonban, az *Ideen I*-ben mégis arra a belátásra jut, hogy a *Logikai vizsgálódások* „folyamatos félreértéséért” éppen az „aktus” kifejezés használata a felelős, és felhívja a figyelmet a kifejezésben rejlő veszélyekre: „a terminológiát valamelyest körültekintőbben kell körülhatárolnom, az »aktus«, illetve az »intencionális élmény« kifejezéseket nem használom minden további nélkül ekvivalensként” (HUA III/1, 190) – írja. Valójában azonban kétséges marad, hogy e megjegyzések a *folyamatoktól* határolják-e el az élmény fogalmát, hogy tehát az utóbbi fogalom alatt Husserl is csupán tapasztalati fázisokat, illetve ilyenekből álló kiterjedt szegmenseket ért-e. Úgy tűnik ugyanis, hogy ő az „aktus”, illetve „tevékenység” kifejezések használatát csupán annyiban találja zavarónak, amennyiben ezek a *tudatosan végrehajtott, akaratlagos, cselekvés-szerű* folyamatok elemzésére szűkítenék le a fenomenológiát. Az ilyenek azonban természetesen nem merítik ki a tapasztalat fogalmát, s olyan esetekben is beszélhetünk intencionális élményekről, amelyekben „az elme még másodlagos értelemben sem fordítja a tekintetét a tárgyiség felé, nem is beszélve arról, hogy »aktívan foglalkozna« velük. [...] az élményekre nyilvánvalóan általában áll, hogy az aktuálisakkal együtt mindenkor inaktuálisak egy egész »holdudvara« is adott; az élményfolyam soha nem állhat tiszta aktualitásokból. Éppen az utóbbiak – amennyiben szembeállítjuk őket az inaktualitásokkal – határozzák meg [...] a »*cogito*« kifejezés pregnáns jelentését” (63). Husserl tehát ebben az időben az akaratlagos, szándékolt vagy aktívan végrehajtott aktusokra a *cogito* kifejezést alkalmazza, ám mivel az élmény fogalma alá nem csak ilyenek esnek, az aktus fogalmát sem veti el. Valójában csupán annyit állít, hogy az aktus fogalmát – a korábbiaknak megfelelően – körültekintéssel kell használni. „Az aktus eredetileg használt fogalma teljességgel nélkülözhetetlen, csupán annyi szükséges, hogy az akaratlagosan kivitelezett és az ettől eltérő aktusok közötti modális különbségeket megfelelően tekintetbe vegyük” (190). Éppen ezért azonban nyitva marad a lehetőség, hogy Husserl élmény alatt mégiscsak folyamatszerű aktusokat ért.

Ha az élmény fogalmát összekapcsoljuk az *aktivitás* fogalmával, akkor óhatatlanul a szubjektum valamely változatával is összekötjük. Egy aktus nem választható el az aktust kivitelező alanytól. A szubjektum tulajdonképpen nem is más, mint álruhába bújtatott aktivitás. Az aktivitás fogalmának elutasítása után ezért szükségképpen felmerül a kérdés, vajon az élmény fogalma az én fogalmától is függetleníthető-e. A következő részben az *ego* két alapvető típusát különböztetem meg: az én egyrészt feltűnhet úgy, mint az egyes élmények tág értelemben vett *hordozója*, másrészt úgy, mint ami csupán az egyes élmények egymással való kapcsolatát, vagyis a tapasztalati *szintéziseket* biztosítja. Az „aktivitás”, a „hordozó” és a „szintézis” fogalmai könnyen akár függetlennek is tűnhetnek egymástól. Husserl például – amint láttuk – igyekszik megszabadulni az „aktivitásmitológiától”, ám a szubjektum fogalmának most említett változatai kezdettől fogva fontos szerepet játszanak a gondolkodásában. Bár a *Logikai vizsgálódások* első kiadásában még nincsen szó *egőről*,¹⁸ rövidesen látni fogjuk, hogy ebben a műben a szubjektum szerepét rejtett módon a tudat fogalma játssza el. Csak hosszas vizsgálódások után lesz világos, hogy a fent említett fogalmak között szoros kapcsolat áll fenn, s hogy egyikükről sem lehet úgy lemondani, hogy egyszersmind ne mondanánk le a másik kettőről is.

2.1. Az élmények „hordozójaként” felfogott ego

Kant elgondolásában a tapasztalatnak mind az objektív, tárgyi, mind az *ego* felé mutató irányultsága a tapasztalatban zajló szintézisekkel, vagyis egyfajta *aktivitással* áll összefüggésben. A tapasztalati szintézis egyrészt tárgyak megjelenését *eredményezi*, másrészt *feltételez* egy (transzcendentális) *egót*. Egészen más a helyzet azonban a *passzivitással*. A tapasztalat passzívan befogadott, minden szintézist nélkülöző elemei egyrészt nem vonatkoznak tárgyakra, másrészt önmagukban nem is kötődnek egy énhez. A feltételként megjelenő, transzcendentális én Kantnál csak az aktivitás, ám nem a passzivitás velejárója. Valójában azonban az *átélt* tapasztalatnak Kant rendsze-

¹⁸ Husserl jól ismert kijelentései tanúsítják, hogy az *ego* fogalma csak később, Paul Natorp hatására válik fenomenológiájának alapfogalmává. L. ehhez az *V. Logikai vizsgálódás* második kiadásának az *ego* fogalmára vonatkozó két közismert lábjegyzetét a mű 6., illetve 8. paragrafusaiban (HUA XIX/1, 368, 374).

rében *nincs* is olyan passzívan befogadott, a szemléletben megadható, végső, egyszerű eleme, amely ne valamiféle szintézis eredményeként állna elő. Még az érzéki anyag befogadása vagy *felfogása* sem pusztá *passzivitás*, hanem maga is egyfajta szintézis, amelyet Kant *apprehenzió*nak nevez. Éppen ezért a minden szintézist nélkülöző, szétszórt érzéki sokféleség a kanti rendszerben valójában nem jelenhet meg magában az eleven tapasztalatban: Kantnál a tapasztalat bármely eleme szintézisek eredményeként adódik. Így a probléma, hogy az érzéki sokféleség rászorul-e valamiféle hordozóra vagy sem, Kantnál fel sem merül.

Égészen más lesz a helyzet, ha a tapasztalatfolyamot nem valamilye önállótlan érzéki sokféleség, hanem *önállóan is megragadható* élmények szintéziseként próbáljuk megragadni. Ugyan korábban már előrebozsátottam, hogy végső soron nincs önállóan felfogható élmény, ám ez csupán az élmény és a rajta keresztül megjelenő tárgy, nem pedig az élmények egymástól való kölcsönös függését érintette. Most egy újabb, ettől eltérő, ám szintén csak ideiglenesen alkalmazott absztrakciót fogok érvényesíteni: el fogok tekinteni az élménynek az élményfolyamon belül adott kontextusától, vagyis a szintézisektől. Bár a következő részben látni fogjuk: valójában minden élmény már eleve szintéziseket foglal magában, ez az absztrakció most csupán azt a célt szolgálja, hogy a másik fogalomtól elkülönítve könnyebben felmérhessük a hordozóként felfogott én fogalmát és problémáit. Végső soron csak azt vizsgálom, meddig lehet ebből a fogalomból kiindulva eljutni. Ezzel viszont éppen a felfüggesztett kölcsönös függés mélyebb értelmét igyekszem megragadni.

A transzcendentális *ego* két típusát különböztetem meg: elsőként az önállóan megragadható *élmény* feltételeként felfogott én fenomenológiai, majd az élményekre vonatkozó *szintézisek* feltételeként felfogott én kanti jellegű koncepcióját elemzem. Az előbbivel kapcsolatban mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hogy van-e értelme hordozó vagy centrum nélküli élményekről beszélni. A kérdés nemcsak a szigorú értelmében vett szubsztanciális énre, hanem a transzcendentális én minden olyan változatára vonatkozik, amely – a szintézisek szubjektumaként felfogott *egó*val szemben – akár egyetlen élménnyel is összekapcsolódhat. A hordozóként felfogott én mellett ilyen például az élmény perspektivikus centrumaként vagy az abszolút

itt-ként felfogott *ego* husserli fogalma is.¹⁹ Ebben a részben az *ego* összes ide sorolható fogalmát általában tárgyalom.

Ha egy konkrét tárgy perspektivikus képét tartjuk szem előtt, akkor a kép – mint már sokszor utaltam rá – két fókuszpontot is kijelöl. Egyrészt egy tárgyat, *amelynek* a kép egy perspektivikusan torzult vetülete, másrészt egy olyan pontot, *ahonnan* nézve a tárgy éppen úgy tűnik fel, ahogyan a kép mutatja. Egy kép ebben az értelemben rendelkezik két pólussal: kétféle irányulás is jellemzi. Ezzel teljesen analóg módon kell elképzelnünk egy élmény tárgyi és egologikus irányultságát is. Descartes nyomán azonban azt is láttuk, hogy egy élmény látszólag mindenféle tárgyi vonatkozás nélkül, pusztán „az elme módosulásaként”, egy semmit sem ábrázoló „színes képként” is felfogható. A következő fejezetben részletesen is elemzem, hogy a reflexióban miként fordul ki a tapasztalatfolyam éppen olyan módon, hogy a tematikusan adott tárgy kikerül a tapasztalat fókuszából, és miként válik maga az élmény tematikussá. Ebben a helyzetben belülről is átékelhető ez a Descartes által egy „kép” különböző irányú felfogásai révén, tehát egy külsődleges nézőpontból inkább csak szemléltetett jelenség, amelyben egy élmény elveszíti tárgyi irányultságát. Az is világos azonban, hogy a tárgyi perspektíva megszűnésével eltűnnek az élménynek azok a vetítővonalai is, amelyek kijelölnék a szubjektum pozícióját, vagyis azt az *ittet*, ahonnan az élményeinken keresztül egy világ tárul fel számunkra. Éppen úgy, ahogyan a tárgyába reflektálatlanul belefelejtkező tudat számára megszűnik az élmény tematikus tudata, az élménybe belefelejtkező, reflektáló tudat számára megszűnik a tárgy és azzal együtt a centrumként felfogott én tudata is. Egy ilyen radikális beállítódásváltásban éppen úgy eltűnik az élmény üres, személytelen *ittként* felfogott énpólusa, ahogyan eltűnik nemcsak a konkrét tárgyi irányulása, hanem az általában vett tárgya, vagyis maga az a világhorizont is, amelyen egyáltalán tárgyak adódhatnak. Úgy tűnik, élményeinkkel nem szükségképpen jár együtt egy fókuszpontként adott perspektivikus centrum is.

Látszólag ugyanígy áll a helyzet az itt vizsgált éntípus másik alapesetével. A gondolat, hogy van értelme mindenféle *hordozó* nélküli élményekről beszélni, már az újkori filozófia hajnalán, Descartes *meditációi* kapcsán felmerült. Descartes maga – amint már említet-

¹⁹ L. pl. *Karteziánus elmélkedések*, 52. A kérdés részleteit, bár némileg ismeretterjesztő formában, *Az ego dialektikája* című írásomban tárgyalom.

tem – a *cogito* formájában elutasítja ezt a lehetőséget: élményeink ugyan függetleníthetők a rajtuk keresztül megjelenő tárgyaktól, de nem választhatóak el az egótól. Elkerülhetetlennek látszik, hogy *élményeink* szubjektumaként feltételezzünk valamiféle *hordozót*. Ha a szubjektum minden fogalmát elutasítanánk, akkor el kellene fogadnunk egy szubjektum nélkül fennálló élmény paradoxnak tűnő fogalmát.

Első pillantásra mégis úgy tűnik, William James szemei előtt már a *Principles of Psychology* megírásának idején is éppen egy ilyen elképzelés lebegett. Annak a tudománynak, amelyet ebben a műben *pszichológiának*, később pedig inkább a *radikális empirizmusnak* nevez, állítása szerint „kiindulópontként nincs joga más feltevést alapul vennie, mint a gondolkodás tényét magát; ezt kell először megvizsgálnia és elemeznie. [...] Számunkra, pszichológusok számára a legelső tény, hogy valamiféle gondolkodás megy végbe. A gondolkodás kifejezést [...] megkülönböztetés nélkül alkalmazom a tudat mindenfajta formájára. Ha képesek lennénk mindenfajta személyrag nélkül használni a »gondolkodik« igét, abban az értelemben, ahogyan az angol az »it rains« vagy az »it blows« kifejezéseket használja, akkor a lehető legegyszerűbben és minimális előfeltevésekkel tudnánk kifejezni ezt aényt. Mivel azonban ezt nem tudjuk megtenni, egyszerűen azt kell mondanunk: *gondolat történik* [*Thought goes on*]”.²⁰ Úgy tűnik, James a „gondolkodás tényéről” beszélve a gondolatokra mint mindenféle hordozó nélküli élményekre utal. A gondolatot nem valaki gondolja, és az nem is jelöl ki semmiféle centrumot, hanem mindenfajta nézőpont és ágens közreműködése nélkül „megtörténik”. James szemei előtt látszólag egy olyan alap-tudomány lebeg, amely az élményeket attól függetlenül vizsgálja, hogy van-e valamiféle hordozójuk vagy centrumuk.

Amikor azonban arra a kérdésre válaszol, hogy a gondolat mégis „hogyan történik”, akkor ő maga emeli ki, hogy „minden gondolat igyekszik személyes formát ölteni” („*tends to personal form*”, illetve „*tends to be part of a personal consciousness*”) (225). Ha ezeket a szavakat megpróbáljuk úgy értelmezni, hogy bár a gondolatok valamiképpen önmagukban is megragadhatóak, *de facto* mindig egy személyes tudat részei, akkor azt hiszem, rossz irányba indulunk el. James, bár ezzel kapcsolatban mindvégig elég óvatosan fogalmaz,

²⁰ James, William: *The Principles of Psychology*, New York, Dover Publications, 1950, 224–225.

valójában visszariad attól a gondolattól, hogy van *értelme* önálló gondolatokról, illetve élményekről beszélni: „hogya bárhol ebben a szobában lennének olyan önálló gondolatok, amelyek senkihez sem tartoznak, ennek felkutatására nincsenek eszközeink, mivel ilyesmiről nincs tapasztalatunk” (226). Sőt, ehhez a pszichológia területére vonatkozó első belátását látszólag megtagadva, bár ismét némileg feltételesen fogalmazva, azt is hozzáteszi: „úgy tűnik, mintha a legelemibb pszichés tény nem a »gondolat«, »ez a gondolat« vagy »az a gondolat«, hanem az »én gondolatom« lenne, mivel minden gondolatnak van tulajdonosa. [...] Ennek megfelelően sokkal inkább a személyes én és nem a gondolat számítana a pszichológiában közvetlen adottságnak. Az univerzálisan tudatos tény nem az, hogy »érzések és gondolatok léteznek«, hanem, hogy »én gondolkodom«, »én érzek«” (uo., ²¹).

A kérdésről ehhez hasonló módon vélekedik Frege is. Bár ő James-től eltérően nem a „gondolat” kifejezést használja „megkülönböztetés nélkül a tudat mindenfajta formájára”, hanem ebben az univerzális értelemben Kanthoz hasonlóan a „képzet” terminust alkalmazza, ám a mondanivalójuk lényege megegyezik. A négy legfontosabb jellemző közül, amelyeket Frege a képzetek kapcsán felsorol, a számunkra itt releváns három így hangzik: „A képzeteket birtokoljuk. [...] A képzetek kinek-kinek a tudattartalmához tartoznak”. „A képzetekhez szükség van hordozóra”, és végül: „Minden képzetnek csak egy hordozója van”.²² Frege Jamesnél jóval egyértelműbben állást foglal azzal kapcsolatban, hogy a képzetek és a hordozójukul szolgáló szubjektum kapcsolata szükségszerű: „Értelmetlennek tűnik hordozó nélküli, a világban önállóan bolyongó fájdalomról, hangulatról, kívánságról beszélni. Érzet nem lehetséges érző nélkül. A belső világ előfeltételez valakit, akinek a belső világa” (204). Ha Fregének igaza van, akkor nehezen érthető az a Jamestől elsőként idézett kijelentés, amely a pszichológiát a gondolat, vagyis a minden szubjektum nélküli élmények tudományaként írja le.

Azt gondolhatnánk: még ha élmény és szubjektum kapcsolata *szükségszerű is*, a két elem *de jure*, vagyis mint absztrakt momentum éppen úgy elkülöníthető egymástól, ahogyan egy látvány két szük-

²¹ Az *Essays in Radical Empiricism* idején James már sokkal egyértelműbben állást foglal a „szubjektum nélküli gondolatok” mellett: „a tudat mint olyan teljes mértékben imperszionális” – jelenti ki ekkor (James, 2003, 3). L. ehhez az egész *Does Consciousness exist* c. esszéjét (uo., 3–20).

²² *Logikai Vizsgálódások*, 204–205.

ségképpen együtt járó mozzanata – például a színe és a kiterjedése: bár nincs szín *valamilyen* alak nélkül, egyetlen konkrét szín sem jár szükségképpen együtt egyetlen *konkrét* alakkal. Élményeink ennek megfelelően azért lennének önállóan is vizsgálhatóak, mert – bár nincsenek mindenféle hordozó nélkül, szabadon bolyongó élmények – egyetlen élmény sem jár szükségképpen együtt *egy bizonyos* szubjektummal. Talán maga James is erre utal, amikor a gondolatoknak egy személyes elméhez kötöttségével kapcsolatban megjegyzi: „mindenki elismeri ezt, amennyiben csupán ahhoz ragaszkodunk, hogy *valami* megfelel a »személyes elme« kifejezésnek anélkül, hogy ez maga után vonna bármit is annak konkrét természetére vonatkozóan”.²³ Talán az élményeket csupán mint absztrakt mozzanatokat kell a tudományunk kiindulópontjának tekintenünk.

A párhuzam azonban nem teljes, és ezért az élmények aszubjektivitását szigorúbb értelemben is fenn kell tartanunk. Ugyan a konkrét szín és a konkrét alak mint absztrakt momentumok valóban elkülöníthetőek, ám ez nem jelenti, hogy egy konkrét szín képes *szemléletesleg megjelenni* valamilyen konkrét alak vagy kiterjedés nélkül. Az élményeink hordozójaként vagy centrumaként felfogott szubjektum azonban – hasonlóan az élmények mögött feltételezett pszicho-fizikai folyamatokhoz – nem jelenik meg az élményeinkre vonatkozó, sokszor belsőnek nevezett szemléletben, vagyis a reflexióban. Élményeinket egy olyan adottságmód jellemzi, amely az *egót* nem. A reflexióban megjelenő élményszemlélet *közvetlenül adott*. Ahogyan Descartes-hoz csatlakozva már Brentano is megfogalmazza: „A belső észlelés igazsága semmilyen módon nem bizonyítható, de van vele kapcsolatban valami, ami több mint a bizonyítás; közvetlenül evidens. Ha bárki valamiféle szkeptikus támadást kívánna intézni a megismerésnek eme végső fundamentuma ellen, akkor ezután nem találna semmilyen alapot, amelyre a tudás épületét alapozni tudná.”²⁴ A következő fejezetben látni fogjuk, hogy Husserl ebben a kérdésben csatlakozik Descartes-hoz és Brentanóhoz. Ott tüzetesen szemügyre fogjuk venni, mit is jelent az itt említett belső észlelés, illetve annak evidenciája. Én azonban ebből azt a további következtetést is levonom, hogy az élmény evidenciája nem állítható párhuzamba a vele látszólag szükségképpen együtt járó szubjektum evidenciájával, bármilyen értelemben vesszük is az utóbbit. Amíg

²³ *Principles of Psychology*, 226.

²⁴ *Psychology from an Empirical Standpoint*, 140.

a szubjektum csak mint az élmény valamiféle *feltétele* adott, addig az élményszféra *közvetlenül*, nem valami más feltételeként jelenik meg. Éppen ezért választja a fenomenológia is hagyományosan a tapasztalatot, illetve az élményfolyamot vizsgálódásai kiindulópontjaként. Látni fogjuk, ez nem jelenti azt, hogy egyben arról is döntünk: van-e értelme a világban szabadon lebegő élményekről beszélni, vagy nincs.²⁵

Nem véletlen azonban, hogy a filozófiai hagyományban élmény és szubjektum fogalmai oly szorosan összefonódnak. Amikor az előbbi fogalmat meg kívánjuk határozni, látszólag kénytelenek vagyunk legalább az elme vagy a tudat fogalmára hivatkozni: az élmény olyasmi, ami ilyen vagy olyan módon tudatos, ami valamiképpen átélt, megragadott; utal egy tőle különböző, őt tudomásul vevő, átélő, megragadó entitásra. Az élmény fogalmával kapcsolatban a tudat fogalma éppen ezért még egy olyan gondolkodásmódban is eljátszhatja a szubjektum szerepét, amely kifejezetten el kíván szakadni a szubjektum fogalmától. Bár természetesen nyitva áll az a lehetőség, hogy a „tudat” és az „élmény” kifejezéseket egymással felcserélhető módon használjuk, sőt látszólag még maga Husserl is így jár el, a tudat kifejezés használatában ott rejlik egy olyan kétértelműség, amely az élmény fogalmában nincs ott. Ez éppen Husserl korai írásaiból a legvilágosabb. A *Logikai vizsgálódások* első kiadásában még nem jelenik meg az *ego* semmilyen fogalma, mégsem állíthatjuk egyértelműen, hogy az *élmény* fogalma ebben a műben egy a szubjektum minden változatával szemben neutrális fogalom lenne. Ez azért van így, mert a mű gondolatmenetében a tudat fogalma rejtett és implicit módon átveszi az *ego* szerepét. Az ötödik *Logikai vizsgálódásban* a *tudat* fogalmára adott három meghatározás között találunk olyat, amely alapján úgy tűnhet: a tudat *feltételezi* az élmény fogalmát, és fogalma csak erre a még alapvetőbb fogalomra alapozható, ám van

²⁵ Mindez tehát nem jelenti, hogy fenn kívánom tartani: van *értelme* a szubjektum nélküli élmény fogalmának. Ezt a nézetet azonban egy egészen más, sokkal szigorúbb értelemben fogom elvetni, mint például Frege, és nem pusztán annyit fogok állítani, hogy az álláspont szükségképpen hamis. A szubjektivitás (és az objektivitás) fogalma ugyanis éppen az élményszféra alapján kap csak értelmet. Álláspontomból ennek megfelelően az is következni fog, hogy első lépésben az az állítás is értelmetlen lesz, amely szerint minden élménynek *van* szubjektuma. Éppen azt próbálom megvilágítani: miként jön létre az élménynek az a fogalma, amely szükségképpen feltételez valamiféle hordozót egy *még alapvetőbb* élményfogalom alapján.

olyan is, amely éppen ennek ellenkezőjét mutatja. Az első definíció például, amely szerint a tudat nem más, mint az élmények összessége; „élményfolyam”, vagyis „pszichikus élmények kötege vagy szövedéke”,²⁶ az előbbi típusba tartozik, és ugyanilyen a harmadik is, amely már csak *bizonyos típusú* élmények összességével azonosítja a tudatot. A második meghatározás szerint azonban a tudat „élmények belső megragadása” (*inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen*, uo.). A definícióban szereplő élményeket ekkor nem az jellemezi, hogy *rajtuk keresztül valami más jelenik meg*, hanem az, hogy ők egy sajátos módon adódnak *valami másban* vagy *más számára*: „belsőleg megragadhatóak”. Ez arra enged következtetni, hogy az élmény fogalma maga is egy sajátos *tudat* vagy *adottságmód*, egy „belső megragadás” révén adható meg, amely alapvetőbb, mint ő maga: ebben a meghatározásban már nem a tudat fogalma alapul az élmény fogalmán, hanem éppen fordítva, az élmény tételezi fel a tudat és egy bizonyos típusú adódásmód még alapvetőbb fogalmát.

Bár például a logika által vizsgált absztrakt, „objektív egységeket”, „a gondolatélményeket” (*Denkerlebnisse*)²⁷ a fenomenológia – már a *Logikai vizsgálódások* szerint is – „szubjektív realizációjukban” vizsgálja,²⁸ a szubjektum és az élmény kapcsolatára vonatkozó állásfoglalás akkor válik egyértelművé, amikor a fenomenológia alapfogalmai között megjelenik az *ego* és a transzcendentális szubjektivitás. A *Formális és transzcendentális logika* lapjain Husserl a logika területére vonatkozó fejtegetéseit már explicit módon olyan „szubjektív-logikai” vizsgálódásként jellemzi, amely az ismeretek *szubjektív* alapjaihoz nyúlik vissza.²⁹ Valójában a transzcendentális filozófiát pályafutása során mindvégig bizonyos értelemben *szubjektív* feltételek vizsgálataként fogja fel. A pszichologizmussal való szakítás, a fenomenológiai és a pszichológiai problémák elhatárolása,

²⁶ HUA XIX. 356 (A325).

²⁷ HUA XIX/I, 9 (a kifejezés csak a második kiadás szövegében szerepel).

²⁸ uo.

²⁹ HUA XVII. 16–17. Természetesen az itt szóba kerülő szubjektivitás az úgynevezett transzcendentális szubjektivitás. Husserl a pszichologizmus elkerülése érdekében a fenomenológia által tárgyalt kérdéseket csupán a „természetes emberi szubjektivitás problémáitól” (uo.) igyekszik elhatárolni, ám a transzcendentális szubjektivitás problémáitól nem. Ez a különbség azonban számunkra egyelőre nem fontos.

amelynek Husserl a *Logikai vizsgálódások* egész első kötetét szenteli, nem jelent *mindenfajta* szubjektivitástól való elhatárolódást.

Az a kétértelműség, amely a korai, én nélküli fenomenológiát jellemezte, az *ego* fogalmától kifejezetten szabadulni vágyó, Husserl után kibontakozó fenomenológiában is visszatér: Sartre például annak ellenére, hogy még a transzcendentális *ego* fogalmát is tagadja, a végső bizonyossággal kapcsolatban maga is valamiféle *tudatról* beszél. „A *Cogito* túl sokat állít. A pseudo-»*Cogito*« biztos tartalma nem az, hogy »*nekem* tudomásom van erről a székről«, hanem hogy a »szék tudata van«. Ez a tartalom elégséges ahhoz, hogy végtelen és abszolút mezőt nyújtson a fenomenológiai kutatások számára.”³⁰ Ez a végtelen és abszolút mező tehát nem centralizált abban az értelemben, hogy feltételezne egy *ént* vagy egy *egót*. Az *ego* minden formájában egy „transzcendens tárgy” (40) – fogalmazza meg Sartre –, amely „ugyanúgy a világ egyik létezője, mint a másik ember *egója*” (11). A többi tárggyal együtt az én is egy intencionális tudatban szövődő egység, s nem valamiféle végső feltétel. Mivel „a tudatot csak önmaga határolja” (20), és „semmi más nem lehet a tudat forrása csak a tudat” (32), ezért a tudat nincs lehorgonyozva egy *egóhoz*: „teljes könnyűség és áttetszőség jellemzi” (22–23). Ha létezne a tudat feltételeként és végső „határáként” felfogott transzcendentális *ego*, akkor a tudatot valami tudatidegen határolná, ami „elnehezítené a tudatot” (23). A transzcendentális *ego* egyfajta ellentmondást vinne a tudatba: „ha létezne, kitépné a tudatot önmagából, felosztaná azt, és belehatolna, mint egy átlátszatlan penge. A transzcendentális én a tudat halála” (21). Ezek a szövegek világosan mutatják: bár a „pseudo *Cogito*” Sartre-nál nem azt mondja ki, hogy »*nekem* tudomásom van erről a székről«, ám nem is azt a teljesen neutrális tézist, hogy „a szék-látvány van”, hanem azt, hogy „a szék *tudata* van”; hogy van valamiféle *tudat*, amelyhez az adott élmény tartozik. A következő vizsgálódások során még ezt sem fogom feltételezni. Ez talán azzal a paradox fordulattal fejezhető ki a legjobban, hogy egy élmény mindenféle *adódásmód nélkül*, vagyis – *Descartes*-tal szólna – *közvetlenül* adott, bár az „adott” kifejezés még ekkor is félrevezető lehet, hiszen látszólag még mindig utal egy olyan tudatra, amely számára az élmény adódik. A legmegfelelőbb megfogalmazás talán az lenne: az „élmény közvetlen”; az élmény az, ami a legpregnansabb értelemben „van”. Abból indulok ki, hogy az élményekkel

³⁰ Sartre: *Az ego transzcendenciája*, 33.

kapcsolatban szigorú értelemben nem lehet adottságmódokról beszélni. Amikor a következő fejezetekben mégis ezt vagy ehhez hasonló kifejezéseket használok – például úgy fogalmazok, hogy az élmény a reflexióban vagy a belső észlelésben „speciális módon adott” –, akkor ezt nem úgy értem, hogy az élmény *valaki* vagy *valami számára* adott bizonyos módon, hanem úgy, hogy speciális – például a transzcendens tárgyak tapasztalatától eltérő – módon integrálódik a tapasztalatfolyamba.

2.2. A szintézisek centrumaként felfogott kanti ego

Még ha elképzelhető is, hogy az élményfolyam mindenfajta hordozó vagy perspektivikus centrum nélkül áll fenn, az élmények között szövődő szintetikus kapcsolatok biztosítékeként látszólag még ekkor is szükséges lehet egy végső, transzcendentális *ego* feltételezése. Láttuk, éppen ez az utóbbi gondolat áll Kant elképzeléseinek középpontjában. Egyszerűen összefoglalva, a transzcendentális *ego* kanti változatához két lépésben juthatunk el. Nála jelenik meg elsőként az a gondolat, miszerint az élményfolyam tárgyi vonatkozása annak köszönhető, hogy az amúgy szétszórta, érzéki összetevőket az értelem összekapcsolja vagy – a kanti terminust használva – *szintetizálja*. Másrészt a szintézis fogalmával áll kapcsolatban a transzcendentális *ego* fogalma is: Kant rendszerében éppen a tapasztalatban zajló szintézisek, azaz a kapcsolatok tételeznek fel valamiféle szubjektumot. „Valamennyi képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhatik tárgyaktól; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa.”³¹

Sartre szemében a husserli fenomenológia bizonyos meglátásai e gondolatsor legmélyebb problémáira reagálnak. Husserl ugyan kapcsolódik a fent összefoglalt kanti gondolatmenet első lépéséhez, ám elutasítja a másodikat. Egyrészt a tudat tárgyi vonatkozását szerinte is a szintézis fogalma teszi lehetővé: „csak a szintézis sajátosságainak feltárása teszi valóban gyümölcsözővé [...] a valamire vonatkozó intencionalitás fölfedezését”,³² ugyanis éppen „a tudat szintetikus egységének... köszönhető, hogy egyáltalán egy intencionalis tárgyra gondolhatunk, vagyis itt állhat előttünk mint olyan,

³¹ *A tiszta ész kritikája*, 142 (B 129).

³² *Karteziánus elmélkedések*,. 53.

amelyet így és így gondolunk el” (59). Másrészt azonban számára ez nem jelenti, hogy a szintézis feltételez egy szintézisekért felelős egót vagy szubjektumot. Ez a nézet az intencionalitás gondolatán alapul, amely szerint élményeink már *eleve, minden további nélkül* tárgyakra vonatkoznak. A tárgyi irányulás része az élményszófogalom értelmének. Bár tapasztalataink ezt a vonatkozást szintézisek révén kapják, meglepő módon ez mégsem jelenti, hogy a szintézisek a tapasztalat egy mindenféle szerveződést nélkülöző válfajához valamiféle többletként járulnának hozzá.

Ha a két eddig megfogalmazott meglátást összekapcsoljuk, akkor a következő nézethez jutunk: ha élményeink *eleve tárgyakra vonatkoznak*, a tárgyi irányulás viszont csak a szintézisek révén illeti meg őket, akkor mindez szükségképpen azt jelenti, hogy élményeink *eleve összekapcsolódnak egymással*. Nincs értelme a tapasztalatfolyamból kiszakított, mindenféle kapcsolatot nélkülöző élményekről beszélni. Élmény és szintézis valójában egyetlen dolognak két elválaszthatatlanul összefonódó mozzanata, amelyek csak a vizsgálat egy sajátos módszere révén különülnek el egymástól. Bár ennek az első pillantásra meghökkentőnek tűnő elgondolásnak a részleteit csak a későbbi fejezetekben fogjuk megérteni, a meglátás mögött rejlő szemlélet egy példa segítségével már most könnyen megvilágítható. Problémánk tehát a következő: milyen értelemben állítható, hogy a tapasztalatfolyam egy fázisa, egy élmény, illetve az élmény tárgyi vonatkozásáért felelős *szintetikus* egység egy és ugyanazon módon adott a tudatban? Egyszerűbben megfogalmazva: miként lehet a tapasztalatfolyam egy kiterjedéssel bíró szakasza egy önálló, pontszerűnek tekinthető tapasztalati fázisban adott?

Egy újságban egy futó képét látom. Amint ránézek a képre, rögtön feltűnik: az illető „csoszog”, vagyis futás közben nem emeli fel eléggé a lábát.³³ Olyan módon fut, ahogyan sok amatőr futó, aki viszonylag későn, önszorgalomból kezd el kocogni, s gyermekkorában nem járja végig az egyesületekben kötelező futóiskolát. Még egy olyan egyszerű mozgásforma is, amilyen a futás vagy a gyaloglás, komplex részletmozdulatok sokaságából tevődik össze, s ennek megfelelően rendkívül nagy változatosságot mutat fel. Aki későn, már elmere-

³³ A következő néhány bekezdésben az élmény és a kép fogalmát felcserélhetőnek fogom tekinteni. Bár nem gondolom, hogy az élmények bármilyen értelemben is képek lennének, illetve, hogy az élmény tudata valamiféle képtudat volna, a kettő közötti különbség ezeken az oldalakon nem játszik lényeges szerepet.

vedett izmokkal kezd el futni, egészen más módon mozog, mint az, akibe gyermekkorában egyszerű gyakorlatok folyamatos sulykolása révén beleverték a megfelelő mozdulatokat – ez az úgynevezett futóiskola. Az optimális mozgás például megfelelő hosszúságú és magasságú repülőfázissal jár együtt, ami nem más, mint a futás folyamatának az a szakasza, amelyben mindkét láb a levegőben van. A repülőfázisoknak és a földtől történő elrugaszkodás, illetve leérkezés fázisainak váltakozásából adódik, hogy a futó feje nagyjából egy hullámvonalon, egy szinuszgörbén mozog. Ha ez a görbe túl lapos, a futó futás helyett valójában csak csoszog, ha pedig túl hullámos, akkor szökdécsel: egyik esetben sem optimális módon halad előre.

Hogyan lehet azonban egyetlen kép alapján, vagyis a mozgás lefolyásának egyetlen fázisát látva azonnal észlelni, hogy egy folyamat, vagyis az előbb leírt, időben kirajzolódó szinuszgörbe milyen? Hogyan láthatom egyetlen kép alapján, hogy a futó csoszog? Néhány pillanatnyi reflexió után könnyen megadható a válasz: látom, hogy miközben a futó elől lévő, úgynevezett lendítő lába már majdnem leérkezik a földre, addig a hátul lévő, „ellépő” lábával még mindig nem rugaszkodott el. Ha optimálisan mozogna, akkor a repülő fázis végén, vagyis a leérkezés előtt az ellépő láb feje már magasban a levegőben, egészen a futó feneke alatt volna. A képen látható futó viszont még mindig elrugaszkodik, miközben az első lába olyan alacsonyan van, hogy már majdnem leérkezik. Nyilvánvalóan látszik: alig fog valamennyit repülni, vagyis csoszog.

Amint ránézünk a képre, mindez azonnal nyilvánvaló; a felvázolt, utólagos gondolatsort éppen az indítja be, hogy mindez már egyetlen kép, egyetlen fázis alapján megjelenik a szemünk előtt. Az egész komplex mozdulatsor korábbi és későbbi fázisai ott vannak beledobozolva egyetlen fázisba. Az elemekből összeálló, szintetikus egységként megjelenő mozdulatsor, vagyis egy szakasz és egy fázis, amely a szakasznak csupán egy eleme, a képen valójában egyszerre adott. A fázisban tehát az is megjelenik, hogy ő csak mint egy bizonyos előzmény folytatása és csak mint egy bizonyos folytatás előzménye lehet éppen olyan, amilyen. Éppen ezért láthatjuk a képet egy *fázisnak*, vagyis egy *kiterjedt élménysor* egy elemének, és éppen ezért élünk át minden élményt egy kiterjedéssel bíró, szintetikus egységként.

2.2.1. Kétértelműség

Amikor Wittgenstein a filozófiai vizsgálódásokban egy meredek úton felfelé haladó, botra támaszkodó öregember képe kapcsán azt mérlegeli: „Nem lehetne-e akkor is ilyen a kép, ha a férfi ebben a helyzetben az utcán lefelé csúszna?”³⁴ akkor éppen az előbb tárgyalt problémát veti fel: hogyan tudunk egyetlen fázis alapján beazonosítani egy komplex mozgulatsort; miért nem érthetjük a képet *másként*. Ha a kép nem lenne *már eleve* egy *mozdulatsor* fázisa, akkor csupán a szemlélő valamiféle *értelmezése* révén válhatna azzá, ami. Ekkor ahhoz, hogy a képet így vagy úgy lássuk, *értelmeznünk* kellene. Ha másként értenénk, másként is látnánk: például egy lefelé csúszó, elkeseredetten a botjába kapaszkodó embert ismernénk fel benne. „Egy marslakó talán így írná le a képet. Nem szükséges megmagyaráznom *mi* miért nem így írjuk le” – teszi hozzá Wittgenstein, ám talán mégsem teljesen haszontalan, ha az utóbbi problémát is megvizsgáljuk.

Mindannyian láttunk már olyan úgynevezett kétértelmű képeket, amelyeket nem csupán egy marslakó, hanem akár egy emberi lény is képes másként érteni. Nem kell-e azt mondanunk, hogy a tapasztalati kétértelműségek olyan esetekkel szembesítenek minket, amelyekben az adott élménybe nincs beledobozolva az értelme, nincs belesűrítve egyetlen lehetséges előzmény vagy egyetlen lehetséges folytatás? Úgy tűnik, ezek olyan különleges esetek, amelyek kapcsán azt kell mondanunk: nem minden élményünk egyenértékű egyetlen kiterjedéssel. Sőt a tapasztalati kétértelműség látszólag még azt az erősebb tézist is kikényszeríti, hogy vannak olyan élményeink, amelyek egyáltalán nem is fázisok, amelyekkel együtt egyáltalán nem adott egy lehetséges folytatás, illetve egy lehetséges előzmény. Ha a képre tekintve nem tudunk dönteni, akkor látszólag *a kép maga semleges* a lehetőségekkel szemben: ő maga az, ami nem dönt. Ha Wittgenstein példája valóban ilyen eldöntetlen, kétértelmű kép lenne, akkor a figura, amikor ránéznénk, sem felfelé, sem lefelé nem mozogna: hiányoznának róla azok az elemek, amelyek alapján az ábra bármelyik mozgássornak egy fázisa lehetne. Ha például egy megfelelő fényképet látnánk, akkor talán azonnal észlelnénk, hogyan mozog az ember, éppen úgy, ahogy a korábbi példában a futó képén azonnal látható volt, hogy csoszog. Ekkor talán éppen az eredeti

³⁴ Filozófiai vizsgálódások, 89.

rajzról még hiányzó, ám a fényképen már meglevő részletekbe lenne beledobozolva a megfelelő, fel- vagy lefelé tartó mozgássor egy szakasza, s ekkor ezért nem kellene értelmezni a képet. Wittgenstein rajza, illetve a neki megfelelő élmény azonban látszólag neutrális a lehetséges értelmekekre nézve.

Azt gondolhatnánk, hogy a probléma, tehát egy élmény neutralitásának kérdése attól függ, hogy elég gyakran láttunk-e a képen megjelenőhöz hasonló helyzetben mozgó embert; vagyis – egy megfelelőbb, aszubjektív, illetve neutrális terminológiát használva –, hogy az élményfolyam, amelynek az adott élmény egy fázisa, elég gazdag-e ahhoz, hogy a fázis részletei értelmet nyerjenek benne. Ha igen, akkor úgy tűnik: *azonnal* megértjük a helyzetet. Amikor az értelmet illetően nem tudunk dönteni, amikor így vagy úgy értelmeznünk kell a képet, akkor ez látszólag *a képnek* vagy az élménynek az őt tartalmazó *élményfolyamhoz* viszonyított relatív hiányosságára utal. Ennek megfelelően a kétértelműségnek akkor is el kellene tűnnie, ha nem az élmény lenne gazdagabb, hanem az *élményfolyam* lenne bizonyos értelemben hiányos. Wittgenstein talán éppen erre utal a marslakó példájával, ám ugyanígy akár azt is el tudjuk képzelni, hogy egy gyermek, akinek még nincs elég tapasztalata különböző helyzetekben mozgó emberekről, Wittgenstein rajzát megpillantva a marslakótól eltérően *kizárólag egy felfelé* lépegető embert lenne képes látni. Úgy tűnik, a kétértelmű képekről vagy az őket tartalmazó élményfolyamból hiányzik valami; az ilyen helyzetekben adódó élmények – szemben azzal, amit eddig állítottam – látszólag nem foglalnak magukba egy kiterjedéssel bíró szakaszt, nem *fázisok*.

Valójában azonban *nincsenek* hiányos, tehát értelmezhetetlen vagy a fenti értelemben kétértelmű élmények. Az értelem nem adható hozzá egy ábrához újabb elemek felvétele, vagyis az ábra gazdagítása révén. Az ilyen esetekben valójában nem arról van szó, hogy döntenünk kell két értelem, két lehetséges kiegészítés között, s így nem beszélhetünk részlegesen adott, többféleképpen is kiegészíthető, értelmetlen vagy hiányos élményekről sem. Nincs szükség arra, hogy a két értelemre nézve neutrális, az értelmezés során azonosként beazonosítható, értelemelőttes adottságot tételezzünk fel. Egy élmény már *mindig* is értelemmel terhes. A kétértelműséget jellemző váltás során az újonnan felbukkanó értelem mindig egy másik, már adott *értelmet* vált fel.

Amikor például az ismert kétértelmű ábrán, a nyúl-kacsa alakzaton a csőrt egyszer csak fülnek látjuk, akkor a *csőrt* látjuk fülnek, és nem egy a két értelem szempontjából neutrális, minden értelmet

nélkülöző, hiányos adottságot. A váltás továbbá maga is mindig egy az élményfolyamban felbukkanó újabb élménynek köszönhető, még akkor is, ha ez az újabb elem nem valamiféle szemléletileg adott részlet. Bár lehet ilyen is, gyakran azonban verbális jellegű; egy magyarázat vagy egy demonstratív útmutatás: „nézd így!” Természetesen az is lehetséges, hogy magán az ábrán figyelünk föl valamire, ám még ebben az esetben sem a *csőr* egy eddig figyelmen kívül hagyott részletét vesszük észre. Ami kibillentí a korábbi értelmet, az éppen hogy *nem* a csőr: ahhoz képest kívülről jön. Az ábrát azért látjuk másként, mert az újabb részlet révén egy más, esetleg tágabb kontextusba kerül. Éppen ezért az újabb elem nem valami olyasmi, ami *hozzáadódik* a csőr (vagy bármi más) változatlanul maradó látványához: a fül *nem több*, mint a csőr.

Nemcsak az igaz tehát, hogy az elem, ami a kétértelműség tapasztalatában értelmet nyer, maga is már egy értelemmel terhes élmény, hanem az is, hogy az új értelem felbukkanását is egy *élmény* váltja ki; a váltás *tapasztalatilag motivált*, egy további élmény vezet el hozzá. Ennek megfelelően egy új értelem nem azért tűnik fel, mert egy szubjektum valamit tesz: a jelenség magyarázatához nem kell a szabad választás fogalmát segítségül hívnunk. Az egymás után felbukkanó két elem nem lebeg egy értelmezésre váró neutrális élmény körül arra várva, hogy a tapasztaló szubjektum valamelyiküket kiválassza. A tapasztalat sajátos nézőpontjából tekintve az ilyen esetekben mindig *egy, a tapasztalatfolyamban felbukkanó újabb részlet*, vagyis egy újabb *élmény* az, ami miatt valamit hirtelen valami másnak látunk, ám sohasem azért, mert ilyenkor valamit teszünk. Az történik, hogy az eredetileg adott élmény egy felbukkanó újabb elem miatt egy másik folyam részévé válik, pontosabban más kapcsolatok révén integrálódik az egységes és egyetlen tapasztalatfolyamba: az újabb élmény révén a tapasztalatfolyam egy másik szála szövődik tovább.

Mivel így a kétértelmű élmények esetében sem kell feltételeznünk sem a szabad választás, sem az értelmekre nézve neutrális elem fogalmát, így a tapasztalati értelem, vagyis a tárgyi irányulást eredményező *színtézis* ezekben az esetekben is a folyam bármely fáziséval együtt adott. Kiterjedt szakasz és pillanatnyi fázis ezekben az esetekben sem különíthető el egymástól, s így az értelmezés ekkor sem a szubjektum szabad tette. A kétértelmű és a normál tapasztalat ebből a szempontból tehát nem különbözik. A köztük fennálló egyéb különbségek viszont könnyen megragadhatóak. Ehhez azonban az úgynevezett Gestalt-váltás sajátosságait első lépésben nem a normál

tapasztalattal, hanem az *érzéki csalódások* azon eseteivel kell összevetni, amelyeknél valamit rosszul azonosítunk be, majd rájövünk a hibánkra. (Például egy földön fekvő farönköt először egy testnek látunk, majd közelebb lépve már helyesen ismerjük fel.) Az efféle csalódások során hasonló jelenség zajlik le, mint a kétértelműség esetén: egy tapasztalati értelmet felülír egy másik. Ez az eset pusztán annyiban tér el a kétértelműség élményeitől, hogy amíg ebben az egyik értelem *véglegesen* felülírja a másikat, addig az utóbbiban az értelemek oda-vissza váltakoznak: a kétértelműség esetén a két értelem között egy sajátos ingamozgás indul meg. A tapasztalat saját nézőpontjából a különbségek feltárása csupán abban áll, hogy a most leírt kölcsönösség, vagyis az oda-vissza történő értelemalakulás segítségével megkülönböztetjük egymástól a kétértelműség és a csalódás élményét.

Ezek után mind a két eset elkülöníthető a normál tapasztalati értelemképződéstől: az utóbbit ugyanis éppen az jellemzi, hogy esetében nincs szó sem oda-vissza zajló, sem egyirányú fölülíródásról. A normál tapasztalat során az értelem képződése, vagyis az élményfolyam fennakadások nélkül szövődik tovább. Az adódó különbségeket így egyik esetben sem egy szubjektum aktivitására hivatkozva kell megvilágítani. Amikor úgy fogalmazunk, hogy a kétértelmű ábrák esetében a felmerülő értelemek között szabadon váltogathatunk, akkor az értelem kétirányú fölülíródásának jelenségét magyarázzuk a tapasztalataink mögött rejlő szubjektum szabad aktusa révén. A helyzet azonban éppen fordított: valójában a szubjektum szabad játékát világítja meg az értelemek oda-vissza váltakozása. Erről a játékról azonban már azt kell mondanunk: éppen úgy nem valaki csinálja, éppen úgy nem egy szubjektum tevékenységének az eredménye, ahogyan az élmények normál tapasztalat során történő, egyszerű felfakadása sem az. Az oda-vissza váltás minden mozzanatában újabb élmények révén motivált. A tapasztalatfolyam szabályszerűségeinek efféle feltárásával a magyarázatok sora véget ér.

Amikor egy szubjektum szabad tettével kívánjuk a vizsgált jelenséget magyarázni, akkor egy természetesen adódó kompromisszumot kötve felhagyunk azzal az erőfeszítéssel, hogy az élményfolyamat magában az élményfolyamban benne állva írjuk le. Egy olyan fordított alapállást veszünk fel, amely ugyan a világot kívülről szemlélő, leíró és manipuláló praktikus-teoretikus beállítódásban hasznos és nélkülözhetetlen, azonban idegen a tapasztalat filozófiájának sajátos nézőpontjától.

2.2.2. A tapasztalatfolyam határai

Láttuk tehát, hogy a tapasztalati értelmek között történő úgynevezett Gestalt-váltás nem jelent semmivel sem nagyobb rejtélyt, mint az, amikor a normál tapasztalat folyamán az élményfolyam mindenféle váltás nélkül szövődik tovább. Az utóbbi probléma viszont azzal a hamisan feltett metafizikai kérdéssel analóg, hogy „miért van egyáltalán létező, és miért nincs inkább semmi?” Ahogyan Husserl vagy Bergson kimutatja, minden ilyen jellegű kérdés azon a téves feltevésen alapul, hogy a semmi, a káosz, a pusztaság lehetősége *kevesebb*, mint a létező, a rend és a valóság. A tapasztalat nézőpontjából azonban a semmin mindig egy olyan *létezőt*, egy olyan *valóságot* kell értenünk, ami keresztülhúzza valamely várakozásunkat. A semmi tapasztalata kettős tudat: egy olyan *valaminek* az észlelése, amihez egyfajta többletként még egy várakozás megghiúsulásának élménye is társul. Amikor valami nincs ott, akkor valami olyasmi van ott, ami bizonyos szempontból nem felel meg a céljainknak. A semmi éppen ezért a tapasztalataink szempontjából egyrészt mindig *több* mint a valami, másrészt ahhoz képest mindig utólagos.

Amikor azt a kérdést tesszük fel, hogy tapasztalataink áramában miért bukkan fel folyamatosan egy újabb elem, akkor úgy képzeljük: az élményfolyamot az egyik végén egy olyan forrás- vagy felfakadáspont határolja, amelyen túl a tapasztalat nézőpontjából nézve *nincs semmi*; egy olyan pontra gondolunk, amely az élményfolyamot az egyik végén valamiféle szakadéktól választja el. E nézet szerint élményeink ebből a szakadékból bukkannak fel. Egy olyan magánvalóan létező valóság váltja ki őket, amely független a tapasztalatainktól, nem képes abban megjelenni, vagyis a tapasztalataink szempontjából nézve: *semmi*. Ha azonban a tapasztalatfolyamban benne élve írjuk le az élményeink áramát, akkor azonnal világos, hogy a folyam egyik végén sem a semmivel határos: éppen úgy nincs vége, ahogyan kezdete sincs. A tapasztalatfolyamot a most pont éppen úgy nem határolja le, ahogyan a horizont sem határolja le a tapasztalatainkban megjelenő teret, s így az átélt időfolyam éppen úgy nem korlátos, ahogyan az átélt tér sem az. A semmiből történő felbukkanás, a tapasztalatfolyam semmivel határos felfakadáspontja, vagyis az eleven jelen most pontja, éppen úgy egy utólagos, bizonyos tapasztalatokat rejtett módon feltételező, ám azokat egyszersmind explicit módon tagadó konstrukció, ahogyan a minden valósággal szembeállított semmi metafizikai fogalma is az. A tapasztalati ge-

nezis, vagyis a felbukkanás élménye valójában nem feltételez egy semmivel határos pontot: a keletkezés, amelyet bizonyos értelemben minden pillanatban átélünk, maga is tapasztalatilag elemezhető. A felbukkanás vagy felfakadás jelensége paradox módon a tapasztalatfolyam egy olyan végpontjaként írható le, amely a tapasztalatfolyamon *belül* kap csak értelmet.³⁵ E végpont fenomenológiai elemzése a hátralévő fejezetek feladata lesz. A most tapasztalatán kívül, illetve a helyett, a későbbiekben a tanulás és az invenció fogalmai fognak a tapasztalatban megjelenő újdonság, vagyis a tapasztalati genezis elemzéséhez példaként szolgálni. A három jelenség közötti kapcsolat az itt elmondottak alapján világos: ha más-más formában is, ám mindhárom eset látszólag egy semmibe történő ugrásként vagy a semmiből történő felbukkanásként jellemezhető.³⁶

A tapasztalatfolyamban zajló szintézisek tehát nem követelnek meg valamiféle szintéziseket biztosító szubjektumot. Ez még azokra az élményeinkre is igaz (például a kétértelműség élményére), amelyeknél látszólag semmi olyasmi nincs az élménybe beledobozolva, ami megmagyarázná, hogy miként fogjuk fel az adott élményt; ahol látszólag ezt mi magunk tesszük hozzá az élményhez. A tudatfolyam szintézisek révén szövődő egysége, amelyre Kant figyelte, nem kíván egy, a szintéziseket irányító szubjektumot. „Bármilyen megdöbbentőnek (sőt kezdetben képtelennek) tűnjék is – írja Husserl az időelőadásokban –, hogy a tudatfolyam saját egységét konstituálja, mégis így van. És ez a tudatfolyam lényegéből válik érthetővé.”³⁷ A tudatfolyamnak a tudat tárgyi vonatkozásáért is felelős egysége Husserl víziója szerint egy *önmagától* szerveződő egység. Ehhez a furcsa jelenséghez éppen úgy hozzá kell szoknunk, ahogyan korábban a minden hordozó nélkül fennálló élmény fogalmát is el kellett fogadnunk. Úgy tűnik, a transzcendentális én kanti verziója, vagyis a *szintézis* végső lehetőségfeltételeként adódó szubjektum transzcendentális feltevése is feleslegessé válik.

³⁵ Ez a furcsa paradoxon egyfajta cirkularitást visz a most fogalmába. L. ehhez pl. Tengelyi László: *Idő és ösbenyomás*, in: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007, 125–156, különösen az *Időtudat és ösbenyomás Husserlnél* c. részt.

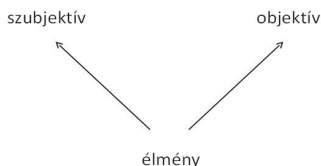
³⁶ Talán az is közvetlenül nyilvánvaló, hogy az itt elemzett jelenségek megértése nélkül nem lehetséges a halál, a születés vagy éppen a felejtés fenomenológiai elemzése sem. Természetesen ezek az élmények is a tapasztalatfolyam valamiféle végének vagy kezdetének fogalmával állnak kapcsolatban.

³⁷ *Előadások az időről*, 97, HUA X. 8o.

A vizsgálódások első részében ennek megfelelően nem fogom sem a tudat, sem az elme, sem az *ego* fogalmát feltételezni. Kiindulópontként kizárólag a tapasztalatfolyam, illetve az élmény fogalmát használom, az előbb említetteket pedig ezekhez képest származtatottnak tekintem.³⁸ A legtöbb Husserltől származó, általam idézett gondolatban például mindaz, amit ő a „tudat” kifejezés segítségével mond el, csupán a tapasztalatokra vonatkozóan lesz releváns, s így minden veszteség nélkül elmondható lesz a „tapasztalat” kifejezés segítségével is. A következő vizsgálódások ezért nem az elme vagy a tudatfilozófia körébe tartoznak, és ontológiaként vagy metafizikaként sem foghatóak fel, hanem a *tapasztalat* filozófiáját kívánják megalapozni. Frege felvetése például, hogy *vannak-e* a „világban önállóan bolyongó” élmények, vagy sem, egy olyan kérdés, amelyet végső soron éppen az igen tág értelemben vett élmények vizsgálata alapján minősítünk értelmesnek vagy értelmetlennek, igaznak vagy hamisnak. Az ilyen ontológiai vagy metafizikai kérdések, bárhogyan is válaszoljuk meg őket, eleve feltételeznek egy tőlük függetlenül megragadható élményszférát, amelyből kiindulva egyáltalán értelmezhetővé válnak. Az például, hogy egy élménynek szükségképpen van-e szubjektuma, egy egészen más *típusú* felvetés, mint az, hogy

³⁸ Talán érdemes lenne ezen a ponton megvizsgálni azt az utat, amelyet az én fogalmával kapcsolatban Russell gondolkodása járt be. Ő, többek között William James hatására, látszólag eljut az élmény fogalmának egy neutrális változatához, és ebben a korszakában az én fogalmát ő is származtatottnak tekinti. Azt hiszem azonban, a közelebbi vizsgálat azt mutatná, hogy maga az a nézőpont, amelyből a problémát megközelíti, idegen a fenomenológiától. Ezt már a neutrális monizmus korszakát megelőző nézetei is jól szemléltetik: egy helyen például arra utal, hogy az én fogalma azért nem építhető az élmény egy még alapvetőbb fogalmára, mert ehhez *saját* élményeinket kellene alapul vennünk. Ennek révén azonban – amennyiben a meghatározásban éppen a *saját* élményeinkre hivatkozunk – már eleve feltételezzük az én valamely fogalmát (l. *Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén*, 344). Világos azonban, hogy az itt vázolt fenomenológiai értelemben az élmény olyan alapfogalom, amellyel kapcsolatban nincs értelme a *saját* és az *idegen* élmények megkülönböztetésének. Az élményfogalom értelme alapján *egyetlen* típusú élmény élhető át, és éppen erre az alapvető élményszférára alapozva kap értelmet az is, amit a *saját* és az *idegen* fogalmán értünk. Éppen azért, mert szigorú értelemben nem beszélhetünk olyan átélt élményekről, amelyek más élményei lennének, ugyanígy kell gondolkodnunk a *saját* élmény fogalmáról is. A *saját* csak az idegennel együtt kap értelmet. Látni fogjuk: az ilyen kölcsönösen függő elemek éppen egy olyan szférára utalnak vissza, amely rájuk nézve neutrális, és amelyből csupán egyszerre, egymást feltételezve differenciálódhatnak. Éppen ennek a szférának az elemeit nevezem itt élménynek.

vannak-e élmények. Ha arra szorítkozunk, ami az élmények közvetlen evidenciájából adódik, akkor nem jutunk sem egy ontológiai, sem egy metafizikai állásponthoz. Az élményszférának bármely létrégióhoz, tehát a létezőknek a szubjektum–objektum kettősség révén felosztott teljes szférájához való viszonyát a 2. ábrának megfelelően kell elképzelnünk.



2. ábra

A későbbiekben látni fogjuk, hogy sok, a tapasztalatfolyam leírásához nélkülözhetetlen kettősség utal vissza egy olyan differenciáltalan, a kettősségre nézve neutrális közegre, amilyen ebben a sémában az élményszféra. Még egy lépéssel továbbhaladva azonban még azt is meg fogjuk érteni, hogy a most felvázolt gondolatok ellenére a tapasztalat filozófiájának kifejtése során miért nem kell mégsem egy olyan alapvető, differenciálatlan közeget feltételezni, amely kivonja magát a differenciálódás törvényszerűségei alól. Végző soron látni fogjuk: a neutrális élménymező valójában éppen úgy egy kontraszt révén kap csak értelmet, ahogyan a belőle elkülönülő, egymással szemben álló valóságok. A fenti ábra ezért csupán egy olyan kiindulópont, amelyet a későbbiek során további elemekkel kell majd kiegészíteni.

Egyelőre azonban maga a *tapasztalatfolyam* lesz az a végtelen fenomenológiai mező, amelyből kiindulok – hogy jogosan vagy jogtalanul, az a következő fejezetekben fog eldőlni. Minden ontológiai kérdés, nemcsak a világra és annak dolgaira vonatkozó, hanem a világot megismerő vagy az ismeretek által bármilyen módon feltételezett szubjektum, az empirikus és a transzcendentális *ego*, s végző soron a tudat létére vonatkozó kérdés maga is csak az élményszféra adottságából kiindulva válik értelmezhetővé. Ennek megfelelően kell módosítanunk Sartre kijelentéseit. A tapasztalat filozófiája szerint semmi más nem lehet a tapasztalat forrása, csak maga a tapasztalat. Ez az a terület, amelyet csak önmaga határol,

és ezért valójában a tapasztalat lesz az a szféra is, amelyet teljes könnyűség és áttetszőség jellemez.

3. ÉLMÉNY ÉS OBJEKTUM

Ezek után az élményeink másik pólusa, illetve élmény és tárgy kapcsolata kerül a vizsgálódások középpontjába. E viszonyt – szemben az én problémájával – a későbbi fejezetekben is tárgyalom. Ha a tárgyiság és az élmény fogalmát egymással korreláló, *univerzális* fogalomnak tekintjük, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés: vajon valóban megfeleltethető-e minden tárgyiságnak egy élmény és fordítva: minden élmény valamiféle tárgyiságra irányul-e. Az utóbbit, vagyis a tapasztalatfolyam nem intencionális elemeinek problémáját ebben a fejezetben nem fogom érinteni, mert a legalapvetőbb ilyen elem, az érzet(adat), vagy az érzéki sokféleség értelmezése a későbbi fejezetek egyik központi témája lesz. A másik kérdés kevésbé centrális, és egyes részletei már most röviden áttekinthetőek. Vajon megfelel-e például az olyan tárgyiságoknak is egy élmény, amilyen egy meggyőződés vagy akár egy diszpozíció? Ezekben az esetekben a legfőbb ellenérzésünk abból ered, hogy amíg az egyéb tárgyiságokhoz kapcsolódó élmények felfoghatóak a tapasztalatfolyam valamiféle pont- vagy fázisszerű részeinek, addig a habitusok és diszpozíciók nem csupán a tudatfolyam jelenét határozzák meg. Amikor tehát egy meggyőződés vagy egy habitus esetében kérdésesnek tűnik, hogy beszélhetünk-e egy neki megfelelő élményről, akkor ez azért van, mert úgy véljük, a habitus egy egész személyiséget, például egy egész gondolkodásmódot jellemez. Éppen ezért hajlunk arra, hogy egy látványtól, egy látásélménytől eltérően diszpozíciókkal és meggyőzésekkel kapcsolatban nincs értelme élményekről beszélni: például a szigorúság vagy az emberiségbe vetett hit esetében látszólag nem tételezhetünk fel ilyen elemeket; egy diszpozíció, egy karakter vagy egy habitus nem a tapasztalatfolyam egyes fázisait jellemzi, hanem az egész folyam egy jellegzetességét ragadja meg.

Láttuk azonban, hogy egy élmény még a legkézenfekvőbb esetekben sem tekinthető kiterjedés nélküli, pontszerű adottságnak. Minden egyes élménybe beledobozolva megtalálható az élményfolyam öt megelőző hosszabb-rövidebb szakasza. Bármelyik élmény valójában nem csupán végállomás, hanem az oda vezető út is, és megfordítva: a tapasztalatfolyamban felfedezhető minden hosszú távon kialakuló

habitus, minden egyes kitaposott út egy végcélként, vagyis a tapasztalatfolyamban elkülöníthető élményként is megjelenik.

Ennek közelebbi megértéséhez az is hozzátartozik, hogy az élmény fogalma igen sokszínű összességet fog át. Egy pillanatszerűen megragadható látvány egészen másként jelenik meg, mint egy hangulatélmény, ám még az érzékszervek révén adódó élmények csoportján belül is jelentős különbségek vannak: egy látvány más törvényszerűségek révén írható le, mint egy hallás- vagy tapintásélmény. A habituális adottság ennek az igen sokszínű összességnek egy speciális csoportja: a pillanatszerűnek tekinthető élményekhez képest a habitus egyfajta megmaradó *háttérként* jelenik meg. Ahogy egy látott tárgy folyamatos változásához képest a vizuálisan adott háttér sokszor csak lassan és fokozatosan változik, éppen úgy képez egy habitus az egyéb élményekhez képest egy, a tapasztalatfolyam minden fázisában többé-kevésbé állandó, nem tematikus, mégis jelenlevő háttérélményt. Nem teljesen alaptalan azt állítani, hogy egy szigorú vagy egy optimista ember a dolgokat is másként látja: meggyökeresedett véleményei akár az egyszerű élményeit is meghatározó háttérélmények formájában az élményfolyam minden egyes fázisában jelen vannak.

Az élményfogalom univerzalitása lehetővé teszi, hogy a fogalom egymástól gyökeresen eltérő típusú egységekre is alkalmazható legyen. Éppen úgy beszélhetünk tehát időben kiterjedt diszpozícióknak megfelelő háttérélményekről, mint hozzájuk képest pontszerű, érzékileg adott vagy akár absztrakt tárgyiságok adottságmódjainak megfeleltethető élményekről. Bár az egyes élménytípusok fenomenológiájában a későbbiekben sem fogok elmélyedni, már ez a néhány megjegyzés is elegendő ahhoz, hogy belássuk: az élményfogalom terjedelme jóval tágabb, mint azt első pillantásra gondolnánk.

Azonban, még ha megengedjük is, hogy minden tárgyiságnak megfeleljenek élmények, kérdéses marad, hogy valóban minden tárgyi értelem elemzésekor szükséges-e szerepet juttatni ezeknek. Vajon szükségszerű-e, hogy minden tárgyszféra filozófiai elemzése a hozzá kapcsolódó élményszféra szerkezetének vizsgálatából álljon? Amíg ugyanis egy látott, tér-időbeli tárgy nyilvánvalóan szoros kapcsolatban áll a látás révén róla nyerhető élményekkel, a helyzet első pillantásra egészen másként áll az olyan absztrakt tárgyiságokkal, amilyen egy fogalom, egy ítélet vagy egy gondolat (vagyis egy mondat fregei értelemben vett jelentése). Azt ugyan talán még el tudjuk képzelni, hogy egy látvány révén feltáruló tárgyi értelem

valamiképpen felfejthető a látvány, vagyis a tárgyról nyerhető élmények alapján, azonban első pillantásra ugyanez reménytelennek, sőt akár értelmetlennek is tűnhet például fogalmak vagy gondolatok esetében. Még ha beszélhetünk is gondolat- vagy ítéletélményekről, akkor is úgy tűnhet, hogy az ilyen élmények semmilyen támpontul nem szolgálhatnak egy gondolat vagy egy ítélet elemzése során. Látvány és látott tárgy egészen más, sokkal nyilvánvalóbb és közelebbi kapcsolatban állnak egymással, mint gondolatélmény és gondolat, jelentésélmény és jelentés. Úgy tűnik, az utóbbi típusú tárgyiságokban nincs semmi közös a releváns élmény átélésekor adott milyenséggel. Ez még akkor is így van, ha a korábbi szakaszokban kifejtettek nyomán elfogadjuk: az élmény fogalma semmilyen értelemben sem szubjektív. Az olyan absztrakt tárgyiságok, amilyen egy jelentés, egy ítélet vagy akár egy szám, egészen más típusú régióhoz tartoznak, mint az átélt élményeink.

Bár hamarosan látni fogjuk, hogy az utóbbi kijelentés valójában a tér-időbeli tárgyak esetében is igaz, mégis úgy érezzük: az előbbi esetben a két szféra között nincs olyan átjárás, amilyen például a tér-időben adott tárgyiságok és a róluk adott élményeink között van. Hajlunk azt gondolni: az élmény az előbb említett absztrakt tárgyiságok esetében valamiféle továbbelemezhetetlen, kibogozhatatlanul homályos érzés csupán, amely nem állhat semmiféle kapcsolatban olyan jól artikulált entitásokkal, amilyen egy ítélet vagy egy gondolat. Az, hogy mit érzek vagy élek át, miközben fogalmak segítségével ítélek vagy gondolkodom, hogy „milyen is egy gondolatot gondolni”, éppen ezért nem lehet semmilyen kapcsolatban a meghozott ítélettel vagy a gondolt gondolattal.

Már láttuk: Husserl azonfelül, hogy feltételez gondolat- vagy jelentésélményeket, azt is fenntartja, hogy „az ilyen élmények tanulmányozása [a logika] fejlődésében nélkülözhetetlen szerepet játszik”.³⁹ A fenomenológia álláspontja szerint a logika viszonya az élményekhez kettős: egyrészt éppen úgy, ahogyan a látott, tapintott tárgyak nem azonosak, és nem is tartoznak ugyanahhoz a régióhoz, mint azok az élmények, amelyek révén a tapasztalatfolyamban megjelennek, a logika által vizsgált tárgyiságok mint objektív, ideális értelemalakzatok sem azonosak azokkal az élményekkel, amelyek révén „szubjektív realizációban megjelennek”. Másrészt azonban – ismét a látott, tapintott érzékelt tárgyakhoz hasonlóan – ezekhez

³⁹ HUA XIX/1, 9, A6/B5.

a tárgyiságokhoz *sem lehet semmilyen más módon hozzáférni*, mint azokon a „realizációkon” keresztül, amelyek révén belépnek az élményfolyamba. Az a tény, hogy a két szféra különböző régiókhoz tartozik, egyik esetben sem jelenti azt, hogy ne lehetne semmilyen kapcsolat közöttük.

Valójában Fregének és Husserlnek még azok az érvei is, amelyeket a *pszichológia* és a logika elkülönítése mellett hoznak fel, csupán annyit mutatnak, hogy *el kell választanunk* egymástól ezt a két régiót, tehát hogy azok nem lehetnek *azonosak*. Ez természetesen igaz lesz az itt tárgyalt – nem pszichológiai értelemben vett – élményszféra és a különféle tárgyszférák viszonyára is, ám ez csak akkor jelent problémát, ha a két szféra kapcsolatát a rész–egész-reláció szerint próbálnánk meg elképzelni: ha az élményt valamiképpen a tárgy részeként igyekeznénk megragadni, tehát ha a tárgyat az élményekből *megkonstruálhatónak* fognánk fel. Ekkor valóban komoly nehézséget jelentene, ha élmény és tárgy radikálisan különböző régiókhoz tartozna. A fenomenológia azonban nem ilyen kapcsolatot lát élmény és tárgy között. A tárgy soha nem *konstruálható* meg élményekből: bár a tárgy az élményfolyamban *konstituálódik*, ez nem jelenti azt, hogy az élmény bármilyen kézenfekvő értelemben is *része* vagy *eleme* lenne a tárgynak. A két szféra kapcsolata nem konstrukción, hanem *konstitúción* alapul.⁴⁰ Ez éppen úgy igaz arra a viszonyra, amelyben az élmény ideális tárgyiságokkal áll, mint arra, amelyben például reális tér-időbeli objektumokkal.

Ebből adódóan az objektumszféra, amely az élményeinken keresztül megjelenik, egyetlen pontján sem tudatfüggetlen vagy magánvaló *dolgokból* áll. Bár a tapasztalatban megjelenő tárgyiságok, vagyis a jelenségek maguk transzcendensek, ez a transzcendencia sajátos értelemmel bír. Husserl maga is siet leszögezni: nemcsak „a jelenségvilággal szembeállított, keresztül-kasul transzcendens fizikai *dolog*”⁴¹ az, amely az élményfolyamhoz képest transzcendens, hanem maga a jelenségvilág is az. Az utóbbi maga „sem tartozik az

⁴⁰ Érdemes lenne itt kitérni arra a különbségre, amely ezen a ponton a fenomenológia és a Russell, illetve Carnap által képviselt logikai atomizmus elképzelései között áll fenn. Az utóbbi azokat az entitásokat, amelyekkel nem vagyunk közvetlen ismeretségben (például az objektív tér-időbeli tárgyakat), éppen a fent említett konstrukciók (közelebbről: *logikai* konstrukciók) révén igyekezett meghatározni. Ezekben az elképzelésekben tehát a fenomenológiában megjelenő dimenziókülönbség nem játszik szerepet.

⁴¹ *Ideen I*, (HUA III/1), 83.

észlelés valós egészéhez, hanem azzal szemben transzcendens, még akkor is, ha a benne megjelenő egyedi dolgoknak és eseményeknek megfelelően pusztán szubjektívként írjuk is le” (uo.).⁴² Ahogyan Husserl később megfogalmazza: „objektív tér, objektív idő és velük együtt a valóságos dolgok és folyamatok objektív világa – ez mind transzcendencia”, ám a „transzcendencia” kifejezés itt nem egy a tudattól elszigetelt szférára utal: „ne felejtjük el – teszi hozzá azonnal –, hogy a tér és a valóság nem is valamilyen misztikus értelemben véve transzcendens, nem magánvaló dolog, hanem éppenséggel a fenomenális tér, a fenomenális téridőbeli valóság, megjelenő tér- és időalakzat”.⁴³ Bár „ezek egyike sem élmény” (uo.), nem is magánvaló dolgok. A transzcendens jelenségvilág, amelyről itt szó van, *elgondolt, szemlélt és különféle módokon észlelt* objektumokból áll. Husserl paradox kifejezésével élve mindez egy „szubjektivitás számára adott objektivitás (*Objektivität für die Subjektivität*)”,⁴⁴

⁴² A „jelenség” kifejezést abban az értelemben fogom használni, ahogyan ezekben a kijelentésekben szerepel, vagyis az élménnyel szembeállítható, ahhoz képest transzcendens, ám valamilyen módon adott, látott, halott, észlelt *tárgy* értelmében. Ez a fogalom ennyiben el fog térni mind a kanti, mind a husserli értelemben vett jelenség fogalmától (vagyis attól, ahogyan az Husserlnél általában előfordul). A kifejezést mindketten abban az értelemben használják, amely szerint a jelenségben *valami más jelenik meg*, ám ez a közös értelem a két gondolkodó esetében különböző fogalmakhoz vezet. Kantnál a jelenség egy olyan megjelenő tárgyat jelent, amelyben egy számunkra elérhetetlen, magánvaló dolog jelenik meg, míg Husserlnél a jelenség leggyakrabban az élményt jelenti, amelyben vagy *amelyen keresztül* nem a magánvaló dolog, hanem a tárgy (vagyis éppen egy *kanti* értelemben vett jelenség) adódik. Husserl tehát főként magát az élményt nevezi jelenségnek. „A dolog mint jelenség (az élmény) nem azonos a megjelenő dologgal (azzal, ami a maga testi valójában »előttünk áll«). Mint a tudatösszefüggéshez tartozó elemeket, a jelenségeket átéljük; a dolgok azonban, mint a megjelenő világhoz tartozó egységek, megjelennek számunkra. Maguk a jelenségek nem jelennek meg, azokat átéljük.” HUA XIX/1, 359–360. Én a jelenség kanti-husserli fogalmának alapértelmét – vagyis azt, hogy *abban* valami megjelenik – átalakítom. A „jelenség” kifejezést nem úgy használok, hogy az valami, *amiben* valami más jelenik meg, hanem úgy, hogy az valami, ami valami *máson keresztül* adódik: a jelenség maga a valamilyen módon megjelenő. Ebben a használatban nem az élmény jelenik meg, hanem az élményen keresztül a tárgy. Látjuk, hogy néha Husserl maga is így használja a kifejezést (l. még pl. *Analysen zur passiven Synthesis* (HUA XI) 55). Ahol a Husserltől származó idézetekben a „jelenség” szó az eredeti husserli értelemben, vagyis az élmény értelmében szerepel, a félreértések elkerülése végett idézőjelek közé fogom tenni.

⁴³ *Előadások az időről*, 16. HUA X. 6. (A fordítást módosítottam.)

⁴⁴ HUA III/1, 180.

egy *immanens* transzcendencia. Természetesen a jelenségeknek ez a köre nem korlátozódik az önállóan megjelenő térbeli tárgyra. Ugyanilyen transzcendens jelenség például a látott dolog ugyan-csak látott, ám önállótlanság színe is: „A látott dolog színe lényegénél fogva nem valós mozzanata a szín tudatának” (85). Husserl ezeken a helyeken „egy és ugyanazon dolog *tapasztalati tudatáról*” beszél (uo.), így az élményhez képest transzcendens, megjelenő tárgy, vagyis a jelen szóhasználatban a jelenség, maga sem más, mint a dolog bizonyos *tudata*; az élmények áramában *észlelt* vagy más módon *felfogott* dolog: „tárgyészlelet”. A transzcendencia két tapasztalati adottság (ha tetszik, a tapasztalat fenomenológiai és hétköznapi értelme), élmény és *valamilyen módon adott tárgy* között húzódik. Az utóbbi *tapasztalatforma* az, amely Husserl analízise szerint nem valós része az előbbinek.

3. FEJEZET A REFLEXIÓ PROBLÉMÁJA

A tapasztalat anonim, rejtőzködő természete miatt óhatatlanul felmerül a kérdés: *adott lehet-e egyáltalán* maga a tapasztalat, és ha igen, miként. A tapasztalatot tárgyaló filozófiai művekben az adottság lehetőségének problémája gyakran háttérbe szorul: ritkán vizsgálják, ám valamilyen formában mégis folyamatosan feltételezik. Ahhoz, hogy bármilyen szférát megvizsgáljunk, annak bizonyos értelemben előttünk kell állnia. Mindenfajta vizsgálathoz elsőként szembe kell kerülnünk a megfelelő terület elemeivel.⁴⁵ Ez azonban éppen azt jelenti, hogy tapasztalatokat kell szereznünk róla. Van-e azonban ennek a követelménynek magával a tapasztalattal, vagyis a megismerés háttérbe húzódó, láthatatlan közegével kapcsolatban is értelme?

Annak nehézségei, hogy adottá válhat-e egy anonim közvetlenségben adott élmény, és ha igen, miként, Husserl gondolataiban sem fogalmazódik meg explicit módon, bár ő nyilvánvalóan tisztában van a probléma alapvető jelentőségével, s több egymástól jól elkülöníthető elképzelést is felvázol arról, hogy „mi történik” a tapasztalatra magára irányuló aktusokban. A dolog *lehetősége* azonban a *Logikai vizsgálódásokban* – sőt tulajdonképpen az *Ideen* első kötetében is – úgy tűnik fel, mintha semmiféle nehézséget nem rejtene magában:

⁴⁵ Ez az alapállás természetesen ismét csak a kiindulópontot jellemzi, s nem jelenti, hogy végső soron ne értenék egyet Merleau-Pontyval: a tapasztalat során a szellem az észlelt valóságra (legyen az egy kiterjedt tárgy vagy maga a tapasztalat) nem „felülről bámul rá” hanem „belülről érzékeli”; az őt körülvevő világot nem a „semmi nézőpontjából látja, hanem magának a láthatónak a közepéből”. *A látható és a láthatatlan*, Fordította Farkas Henrik – Szabó Zsigmond, Budapest, L'Harmattan, 2006, 131. Az elkövetkezőkben azt igyekszem megvilágítani, hogy a nézet, amely szerint a tapasztalat valamiképpen „kívülről-felülről” közelít az észlelthez, miként fordul át saját ellentétébe.

„Természetesen nem vitatjuk, hogy a figyelem képes az átélt tartalmakra irányulni, ám amikor ilyesmire irányítjuk a figyelmünket, akkor a tartalmak egy (»belső«) észlelés tárgyaivá válnak”.⁴⁶ „Amíg a cogitóban benne élünk, addig a *cogitatio*nak mint intencionális tárgynak nem vagyunk tudatában, ám az bármikor tárggyá válhat: lényegéhez tartozik annak elvi lehetősége, hogy a figyelem reflektív módon egy olyan újabb *cogitatio* formájában forduljon felé, amely őt közvetlen módon ragadja meg. Más szavakkal: bármely *cogitatio* egy úgynevezett »belső észlelés« tárgya lehet...”⁴⁷

A tapasztalatainkra vonatkozó tapasztalat lehetőségének problémája természetesen nem teszi kérdéssé, hogy valamilyen módon képesek vagyunk a tapasztalatainkról ismereteket szerezni; hogy a „tapasztalat” szó alatt általában értünk valamit. Sőt, tapasztalataink vizsgálatakor éppen a kifejezés nyilvánvalóan adott, hétköznapi értelemből kell kiindulnunk. A tapasztalattal kapcsolatban is találó, amit Husserl a bevezető jellegű vizsgálódásaihoz újra és újra előrebocsát: „kezdetben csak a kifejezéssel és az azzal összefüggő, homályos jelentéssel rendelkezünk. A feladat éppen abban áll, hogy a kezdetben zavarosan adott jelentés vezérfonalán haladva a fenoménekhez magukhoz jussunk vissza, hogy azokat szemléletessé téve tanulmányozzuk, és hogy így olyan szilárd fogalmakhoz jussunk, amelyek a fenomenológiai adottságokat tisztán fejezik ki. A különbségek elemzésében, az összehasonlításokban, a sajátosságok kiemelésében és meghatározásában olyan mértékben fogunk előrehaladni, amennyire azt a dolgok természete és az elérendő célok megkövetelik.”⁴⁸

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a gondolatmenet kezdetben még zavaros lesz. „A világosság nem zár ki bizonyos mértékű meghatározatlanságot. [...] Azok, akik a szemléletes meghatározásokkal elégedetlenkedve az »egzakt« tudományokban megszokott »definíciókhoz« ragaszkodnak [...] még olyan kezdők csupán, akik nem értették meg a fenomenológia és az általa megkövetelt módszer lényegét.”⁴⁹ A tapasztalat fogalmát, illetve adottságának lehetőségét tehát nem olyan formában fogom bevezetni, amely már eleve immnis a felvethető összes lehetséges ellenvetéssel szemben. Ahogyan

⁴⁶ HUA XIX/1, 424.

⁴⁷ HUA III/1, 77.

⁴⁸ *Ding und Raum*, (HUA XVI) 8.

⁴⁹ HUA III/1, 171.

a vizsgálódások során előrehaladunk, fokozatosan értjük meg, mi vehető át, és mit kell elutasítani például a husserli fenomenológia ide tartozó elképzeléseiből.

Másrészt azonban az is világos lesz, hogy ennek ellenére itt egy filozófiai nehézséggel, vagyis egy *problémával* szembesülünk. Éppen ez a probléma-jelleg fejeződik ki abban az észrevételben, hogy bár a reflexióban a tapasztalat nyilvánvalóan megjelenik, e megjelenés lehetőségét mégsem könnyű megvilágítani. Világos tehát, hogy tapasztalatainkkal éppen úgy „szembekerülhetünk”, mint a többi tárggyal. Ahogyan a különféle tárgyiságoknak megvannak a saját, rájuk jellemző adódásmódjaik – a szilárd, kiterjedt testeknek a látás vagy a tapintás, a hangoknak a hallás, az érzelmeknek az érzés, az absztrakt tárgyaknak a gondolkodás – éppen úgy igaz ez a tapasztalatokra is. Ahogyan már eddig is folyamatosan hangsúlyoztuk: élményeink esetében a megfelelő adódásmód a „belső észlelés”, vagyis a reflexió.

Tehát ha a belső időt, vagyis tapasztalataink áramát kívánjuk vizsgálni, elsőként szükségképpen a reflexió fogalmára kell kitérnünk. Az *Ideen*ből úgy tűnik, hogy ezt maga Husserl is így látja: „A tiszta élményszféra legáltalánosabb lényegi sajátosságai közül elsőként a *reflexióval* foglalkozunk. Ezt azért tesszük, mert ennek a fogalomnak a fenomenológia módszertanában teljesen általános szerepe van: a fenomenológiai vizsgálódások kizárólag reflexív aktusokban zajlanak” (162). Sőt, már a sok évvel korábbi *Ding und Raum* című előadássorozat felépítése is ezt a logikát követi: Husserl a „külső észlelés alapmeghatározásainak” tisztázása után már a második fejezetben rátér „az észleléselemzés módszertani *lehetőségeinek* vizsgálatára”, amely alatt éppen a reflexió fogalmának elemzését érti. A tapasztalat leírását, az észlelés elemzésének lehetőségét éppen a reflexió lehetősége teremti meg.⁵⁰

Ha tehát a reflexió nyilvánvalóan lehetséges, és minden egyéb filozófiai vizsgálat szempontjából elsődleges és alapvető, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés: miért kell a reflexió lehetőségében egy megválaszolásra váró, filozófiai problémát látnunk? Ha a probléma gyökereit az élmények közvetlen, anonim tudatában látnánk, akkor azonnal fel kell figyelnünk arra, hogy már az önfeledt, tárgyába reflektálatlanul belefeledkező tudatot is hasonló közvetlenség jellemzi. Heidegger és Merleau-Ponty nyomán kénytelenek vagyunk elismerni:

⁵⁰ *Ding und Raum*, (HUA XVI) 1–2. Kapiteles

a reflexió feltételezi ezt a közvetlenséget, s így bizonyos értelemben másodlagos és közvetett.⁵¹ Amit azonban a reflexió feltár, egy újabb értelemben vett közvetlenséggel bír. A tárgyba való közvetlen belefeledkezés vagy beleélés és az élményben való közvetlen benne élés között szoros kapcsolat áll fenn. Az előbbi ugyanis éppen azt jelenti, hogy egy tárgy észlelése közben az élmény maga atematikus marad, nem figyelünk rá fel. Az észlelés közvetlensége, a tárgy önfeledt szemlélete a tapasztalatról való *megfeledkezést*, vagyis *reflektátlanságot* jelent. Egy tárgy észlelésekor a közvetítő elem (az élmény) nincs a figyelmünk fókuszában. Éppen emiatt merül fel a reflexió lehetőségére vonatkozó kérdés.

I. A REFLEXIÓ HÁROM ALAPPROBLÉMÁJA

Husserl előbb idézett, magától értetődő természetességgel megfogalmazott kijelentései annak ellenére feltételezik az élményeink elérhetőségét, hogy eközben ők maguk vetik fel a reflexióval kapcsolatos legfontosabb nehézséget. „Először is világossá kell tennünk, hogy a *reflexió bármely fajtája a tudatállapotok módosításának* egy típusa, mégpedig egy olyan típusa, amely bármely tudatállapotra alkalmazható.”⁵² Ha a reflexió szükségképpen *módosítja* a korábban közvetlenül átélt élményt, akkor azonnal felmerül a kérdés: tudhatunk-e egyáltalán *magáról a tapasztalatról* valamit? Ha a tapasztalatokhoz csak a reflexió által módosított formában férhetünk hozzá, nem kell-e már csupán emiatt is egyfajta szkepszissel tekintenünk a tapasztalat tudományára? Husserl azzal együtt, hogy felismeri: a reflexió az emlékezethez, illetve a fantáziához hasonlóan „egy új típusú univerzális modifikáció” (168), mégis határozottan elutasítja azt a szkeptikus nézetet, hogy emiatt „a fenomenológia csupán a reflektált tapasztalat lényegéről szólhatna, de közvetlenül magának a tapasztalatnak a lényegéről nem” (172).⁵³ Ebben a fejezetben éppen azt kell megértenünk, hogy miként függ össze egymással a tapasztalat szóban forgó módosulása és lényegi megismerhetősége.

⁵¹ L. A *látható és a láthatatlan*, különösen az első fejezetének az „Észlelési hit és reflexió” c. részét, valamint ennek pl. a kanti kriticismusra vonatkozó észrevételeit. A Merleau-Ponty által ebben a fejezetben felvetett problémára rövidesen visszatérünk.

⁵² HUA III/1, 165–166.

⁵³ Az egész kérdést részletesen tárgyalja az *Ideen I* 79. paragrafusa.

A reflexióban adott „univerzális modifikációnak” két összetevője van, s így a szépség elutasításának okait és a reflexió lehetőségét is két nagyobb lépésben fogom megvizsgálni. Egyrészt a reflexió valamiképpen *utánanyúl* egy, az élményfolyamban már tovaúszott, időben hátrébb tolódott, első pillantásra már nem friss élménynek. A vizsgált módosulás egyik aspektusa az időbeli torzulás.

Másrészt már az eddigiek alapján is világos, hogy a reflexió más módon is módosítja az élményeket: „A belső észlelés nem a tartalmaknak a tudatösszefüggésben való pusztá meglétét jelenti, hanem sokkal inkább egy olyan aktust, amelyben a tartalom számunkra objektívként jelenik meg.”⁵⁴ A reflektálatlanul átélt, vagy ahogyan Husserl itt fogalmaz, a tudatban „pusztán meglevő” tartalomról a reflexió egy sajátos értelemben vett tárgyat hoz létre. Még ha elfogadjuk is, hogy az időbeli továbbtolódás ellenére a reflexió révén megjelenhet maga a módosulatlan tapasztalat, akkor is fel kell tennünk azt az újabb kérdést: *tárggyá* válhat-e valami alapvetően nem tárgyi adottság, és ha igen, miként; nem változik-e meg lényegileg az eredetileg anonim módon adott élmény, amikor a figyelem fókuszába kerülve egyfajta tárgyként jelenik meg? Ez azonnal átvezet a reflexió harmadik alaproblémájához: nem csupán azt kell ugyanis megértenünk, hogy miként adódhat maga a tapasztalat egy megismerhető *tárgyként*, hanem ezzel egy időben azt is, hogy a tapasztalat adottsága *meny-nyiben tér el* a többi tárgy adottságától. Ennek megválaszolásához szembe kell állítanunk egymással a szűkebb értelemben vett tárgy és az élmény, azaz a külső és a belső tárgyiságok adottságmódjait.

Husserl, miközben a *Logikai vizsgálódásokban* Natorppal az *ego* fogalmáról vitatkozik, határozottan leszögezi: a tudattartalmak objektív észlelésekor „nem a tárgy egy szűkebb értelméről van szó. Egy tágabb értelem azonban még itt is releváns marad. [...] Amikor a figyelem egy gondolat, egy érzet vagy egy kellemetlen érzés felé fordul, ezek az élmények anélkül válnak a belső észlelés tárgyaivá, hogy a figyelem közben dolgokká változtatná őket...” (373). A tapasztalat a belső észlelésben, vagyis a reflexióban egyfajta tárgyként jelenik meg, ám egészen *más típusú* tárgyként, mint akár a külső észlelés, akár az elvont gondolkodás tárgyai, vagyis a *dolgok*. Miközben az élményeink időbeliségével és azok tárgyi adottságával összefüggő kérdéseket vizsgáljuk, folyamatosan szem előtt kell tartanunk ezt a harmadik kérdést is: miként különíthető el egymástól a reflexióban

⁵⁴ HUA XIX/1, 424.

adódó immanens és az egyéb észleléstípusok révén adódó transzcendens tárgyszféra.

A kétféle tárgyi régió megkülönböztetésére azért van szükségünk, mert valamiképpen meg kell világítani, hogy a transzcendens, külső észleléshez képest a reflexió miért rendelkezik más típusú – látszólag jóval nagyobb fokú – úgynevezett adekvát bizonyossággal. Adekvát és inadekvát tárgyi adódás megkülönböztetése pedig azért létfontosságú a fenomenológia számára, mert – ahogyan maga Husserl is gyakran felhívja rá a figyelmet – „világos, hogy a dolog [...] értelmének minden elemzése először is az immanens-fenomenológiai területre kell visszatérjen”.⁵⁵ Amint az első fejezetben részletesebben is körüljártam, a reflexióban – vagyis egy rövidesen részletesen is bevezetésre kerülő terminust használva, az „immanens módon” – adódó élményfolyam az az ősrégió, amelyhez Husserl elképzelései szerint minden fenomenológiai elemzés visszavezet, és egyben az is, amelyből azután mindegyik szükségképpen kiindul. Ez a szféra „a létnek általában az az »őskategóriája«, [...] amelyben minden egyéb létrejött gyökerezik, amelyre azok lényegük szerint visszautalnak, és amelytől ezért mindannyian ugyanilyen módon függnek”.⁵⁶ Ha valamilyen formában minden egyéb adottságot a tapasztalat immanens szférájára igyekszünk visszavezetni, akkor a tapasztalat és az őt tárggyá tevő immanens észlelés kitüntetett helyzetét valamiképpen meg kell indokolnunk. A fenomenológiában ez a kérdés a tapasztalat adottságára jellemző *adekváció* problémájaként jelenik meg.⁵⁷

⁵⁵ *Előadások az időről*, 154, HUA X, 126.

⁵⁶ HUA III/1, 159

⁵⁷ Az élmény *közvetlen* és az észlelt tárgy *kívülről való* adottsága mellett természetesen a kétféle adottságmód hierarchikus viszonya is egy olyan gondolat, amely itt pusztán kiindulópontként szolgál. Az a nézet azonban, ahová ebből a feltevésekből kiindulva egy fokozatos átmenet révén el szeretnék jutni – ahogyan már említettem is –, nem jellemezhető egyszerűen valamiféle antikopernikuszi fordulattal, vagyis nem a világban való lét prioritásának gondolata lesz, amely még a *Látható és láthatatlan* első, reflexióról szóló fejezetét is meghatározza. E helyett mindenfajta hierarchikus viszony felszámolása a célom, amely felé Merleau-Ponty művének utolsó fejezetei, különösen a kiazmus fejezet is elmozdulni látszik. Az általam kifejtettek sokkal közelebb fognak állni „a megélt tapasztalat” vagyis a közvetlenség „és a távolság kettős vonatkozásához”, „az önmagamba való visszatérés és az önmagamból való kilépés”, Merleau-Ponty által „azonosságként” jelzett viszonyához, még ha nem is lesznek azzal azonosak. L. *A látható és a láthatatlan*, 141.

A következőkben a reflexió három olyan elképzelését veszem sorra, amelyekben a három most felvázolt probléma egyike kap hangsúlyos szerepet. Az első értelmezés az adekváció problémája köré szerveződik, míg a másodikat és a harmadikat az élmények időbeli kiterjedéséből, illetve tárgyi jellegéből adódó nehézségek határozzák meg. Látni fogjuk azonban, hogy mivel a megoldásokban a három probléma külön-külön kerül a figyelem középpontjába, egyik megoldás sem lesz minden szempontból kielégítő. Ugyan egyre komplexebb elképzelésekhez jutunk, ám ezek egyike sem jelent majd a másik kettőhöz képest egyértelmű előrelépést, mert egyik sem képes mindhárom most kiemelt problémát megoldani. A három aspektust ugyan Husserl különböző elemzéseit nyomon követve fejtem fel, azonban a célom ezzel távolról sem az, hogy valamiféle időrendi vagy problémátörténeti módon ismertessem Husserl ide vonatkozó elképzeléseit. A következő vizsgálódásokban részben egy filozófiai problémát igyekszem láthatóvá tenni, s Husserl bizonyos elképzelései csupán annyiban érdekesek számomra, amennyiben ebben segítségemre lehetnek. Sőt, bár a reflexió e három modelljére a *Logikai vizsgálódások*, az *Ideen* és az *Időelőadások* alapján felfejtethető nézetként fogok hivatkozni, ám e három elképzelés valójában egy lineáris időbeli fejlődés különböző állomásaként sem fogható fel. Egyrészt az *Időelőadások* szövegrészletei jórészt megelőzik az *Ideen I* korszakát, tehát a *Logikai Vizsgálódások* és az *Ideen* közé esnek, másrészt viszont még jóval az *Ideen I* utáni, 1920-ból származó előadászsövegekben is találhatunk olyan kijelentéseket, amelyek a *Logikai Vizsgálódások* alapján felvázolható nézeteket támasztják alá. Husserl gondolkodásában a három modellt ezért leginkább három újra és újra felbukkanó, felváltva továbbszövődő gondolati szálként lehet felfogni: egyik sem válik dominánssá, ám egyik sem tűnik soha teljesen el.

Husserl reflexióval kapcsolatban itt összegyűjtött megfigyelései nem is állnak össze egyetlen koherens elméletté. Ezért a három elképzelés csak némi interpretáció révén rekonstruálható egy gondolati fejlődés három egymást követő lépéseként. Azoknak az igen alapos, Husserltől származó megfigyelés- és gondolattöredékeknek az egyesítése, amelyeket a következő részekben rekonstruálok, a fejezet végén egy újabb, a megelőző rekonstrukciókból következő, ám azoktól mégis független gondolatmenet feladata lesz. Mivel azonban az így kialakuló újabb modell még maga sem lesz minden pontján kidolgozott, így azt egészen a könyv végéig újabb részle-

tekkel fogom kiegészíteni. A reflexióról itt kibontakozó elképzelés valójában a könyv egész témája szempontjából alapvető jelentőségűnek fog bizonyulni. Az elemzések fő célja ezért nem is az, hogy a reflexió filozófiai fogalmát jobban megvilágítsák: a belső észlelés egy olyan példa lesz csupán, amely kulcsot ad a kezünkbe az egész tapasztalatfolyam, a belső idő és a tapasztalati folytonosság sajátos struktúrájának megértéséhez.

2. A REFLEXIÓ ELSŐ VÁLTOZATA: A TELJES EGYBEESÉS

A belső észlelés legalapvetőbb elképzelését a *Logikai vizsgálódások*-ban találjuk, és ebben a műben egy előzetes, nem minden pontján kidolgozott és nem is teljesen világos formában már az adekváció fogalma is megjelenik. Amikor egy már idézett helyen Husserl arról ír, hogy az észlelt tárgyat az élménnyel szemben nem éljük át, ehhez rögtön hozzáteszi: „természetesen mindez nem áll az adekvát észlelésre”.⁵⁸ Az élményeinkre vonatkozó reflexió, vagyis az itt „belsőnek” vagy „adekvátnak” nevezett észlelés során maga az átélt élmény válik tárggyá. Az efféle észlelés kitüntetett jellegét ennek megfelelően az adja, hogy itt az aktus tárgya az élményhez hasonlóan maga is átélt. „Az az evidencia, amelyet a belső észleléssel szokás összekapcsolni, arra utal, hogy az ilyen észlelést adekvát észlelésnek tekintjük, amely semmi olyasmit nem tulajdonít a tárgyainak, ami magában az észleléselményben nincs szemléletesen adva, ami annak nem valós része, és megfordítva, amely a tárgyait a szemléletben éppen úgy mutatja fel és tételezi, ahogyan azokat az észlelésben és az észleléssel együtt ténylegesen átéljük” (365). Ez a megjegyzés világosan mutatja: a reflexió során az átélt élmény és az élményen keresztül megjelenő tárgy egy és ugyanaz. Azért élhetjük át mind az élményt, mind a tárgyat, mert ebben az esetben a két elem adekvát viszonyba kerül, pontosabban kifejezve: egybeesik. Minden, ami a tárgyról tudható, az magában a tudattartalomban, vagyis az átélt élményben is adott, és megfordítva: a reflexió során minden, ami átélt, hozzátartozik magához a belső észlelésben megjelenő tárgyhoz.

Az adekvációnak ez az értelme Husserl szerint szembeállítja egymással az élményeket és a transzcendensen adódó tárgyakat. Egy transzcendens tárgy ugyanis mindig csak részben, vagyis *aspektu-*

⁵⁸ HUA XIX/1, 399.

sokon keresztül adódik. Amikor tüzetesen megfigyelek egy ilyen tárgyat, akkor annak a róla adódó, állandóan változó élmények sokaságában, „folyamatosan a maga testi valójában mint egy és ugyanazon dolognak vagyok tudatában”.⁵⁹ Az azonosként megmaradó tárgyról adódó élményeink éppen azért változnak, mert a tárgy mindig csak egy oldalon, egy aspektuson keresztül jelenik meg számunkra. A transzcendens tárgy tudata azoknak a leárnyalódó aspektusoknak (*Abschattungen*) az áramában keletkezik, amelyek lényegi szükségszerűséggel tartoznak hozzá az ilyen észleléshez.

Ez a megfigyelés nem csupán az önálló, tér-időbeli tárgyakra, hanem absztrakt entitásokra és olyan, úgynevezett önállótlan *mozzanatokra* is áll, mint például egy tárgy színe. „A szín megjelenik, de mialatt megjelenik, a jelenség az őt alátámasztó tapasztalat révén folyamatosan változhat és változnia is kell. Ugyanaz a szín színaspektusok folyamatos sokaságában jelenik meg” (85). „Egy és ugyanaz az alak (amikor a maga testi valójában adott), újra és újra folyamatosan »eltérő módozatokon«, folyamatosan eltérő alakú aspektusokon keresztül jelenik meg. Ez egy szükségszerű és nyilvánvalóan univerzálisan érvényes tény” (uo.). A tárgyra, illetve a tárgyiságokra irányuló aktusok esetében tehát általánosan érvényes, hogy az aktusban feltűnő tárgyiságokhoz „lényegi szükségszerűséggel aspektussokaságok sokoldalú rendszere tartozik hozzá” (uo.).

E tény „univerzalitását” azonban Husserl azonnal korlátozza, és felhívja a figyelmet arra, hogy ez alól a törvényszerűség alól van egy kivétel: „A dologt egy aspektusán keresztül észleljük... Az élménynek azonban nincsenek aspektusai” (88). „Leszögezhetjük a következőt: amíg a »jelenségek« segítségével való adottság lényegéhez tartozik, hogy egyetlen ilyen dolog sem »abszolút« módon, hanem csupán egyoldalúan adott, addig az immanens adottsághoz pontosan az tartozik hozzá lényegileg, hogy valami olyan abszolútumot nyújt, amely nem képes oldalakon és aspektusokon keresztül megjelenni. Nyilvánvaló, hogy bár az aspektusként megjelenő észleléselemény, amely a dologészlelés élményének valós része, valami más aspektusaként szolgál, maga azonban nem aspektusokon keresztül adott” (93). A reflexióban megjelenő élmény adekvát bizonyossága az első elképzelés szerint tehát azzal függ össze, hogy az élménynek nincsenek aspektusai. Ami aspektusokon át adódik, az szükségképpen

⁵⁹ HUA III/1, 84.

inadekvát módon adott, aminek viszont nincsenek oldalai, az csak adekvát módon észlelhető.

Ez a reflexióról alkotott első, röviden vázolt elképzelés rengeteg problémát vet fel. Mindenekelőtt – mivel az adekváció fogalmára épül – az említett három alapp probléma közül valójában egyedül a reflexióban adódó élmény kiemelt bizonyosságával kapcsolatos nehézséget oldja meg. Az intencionalitás problémája megoldatlan marad, ugyanis óhatatlanul felmerül a kérdés: lehet-e egyáltalán *tárgyészlelésről* beszélni egy olyan esetben, amikor élmény és tárgy egybeesik? Nem feszül-e már a között a két törekvés között is egy lényegyet érintő ellentmondás, hogy egyrészt a reflexióban megjelenő élményt egyfajta megismerhető tárgyiséggé kívánjuk megragadni, másrészt azonban ehhez azt is hozzátesszük, hogy ebben az esetben a tárgy maga átélt. Nem része-e a legtágabb értelemben vett tárgyészlelés *értelmének*, hogy benne valami éppen mint *valami más* jelenik meg, tehát hogy élmény és tárgy egymással *nem esik egybe*, nincs adekvációban? Nem kell-e azt állítanunk, hogy *bármilyen tárgyiség* észlelése egy sajátos értelemben vett *távolságot tételez fel*; hogy egy ilyen *aktusban egy mélységgel rendelkező dimenzió* nyílik meg előttünk? Bizonyos értelemben nem csupán a fizikai térben elhelyezkedő *objektumok*, hanem *minden tárgyiség térbeli*. Éppen ez a *dimenziók között megnyíló játéktér teszi lehetővé bármiféle tárgyiség fenomenológiai elemzését*. Ennek megfelelően kell Merleau-Ponty szavait is értelmeznünk: „*bármilyen létező megjelenése eleve távolságot feltételez, és a távolság nem hogy akadálya, hanem ellenkezőleg, biztosítéka a megismerésnek*”.⁶⁰ Éppen ezért, ha egy élménynek nincsenek aspektusai és ebben az értelemben nem rendelkezik a mélységnek azzal a dimenziójával, amely lehetővé teszi a megismerőnek a megismerttől a megismeréshez szükséges távolságát, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés: lehet-e egy megismerhető *tárgyiség*?

Első pillantásra úgy tűnhet, a jelen felfogás mellett a temporalitással kapcsolatos probléma is megoldódik. Ha élmény és tárgy *egybeesik*, akkor az élmény látszólag nem tud időben elcsúszni: nincs ideje elszökni a reflexió felé forduló tekintete elől. Ez a gondolat azon alapul, hogy az élmény az élményfolyam kiterjedés nélküli, pontoszerű eleme. Husserl azonban már az *Ideen I*-ben felismeri, hogy

⁶⁰ A látható és a láthatatlan, 145.

„a fenomenológiai idő minden élmény általános sajátossága”,⁶¹ hogy a tudatfolyam minden ízében és minden elemében *időben kiterjedt*. Egy élményre nemcsak az áll, hogy egy folyamatosan áramló folyam *eleme*, hanem az is, hogy amikor észleljük, „maga is egy folyamatosan áramló folyam: az észlelés most-ja folyamatosan alakul át az éppen elmúlt vele összefüggő tudatába, és egyben egy újabb mostot hoz felszínre” (84).

Amint Husserl figyelembe veszi a tapasztalat, illetve az élmény alapvető időbeliségét, számára is nyilvánvalóvá válik, hogy átélt élmény és észlelt tárgy szigorú értelemben vett, tehát nem csupán tartalmi, hanem időbeli egybeeséséről úgy, ahogyan azt a *Logikai vizsgálódásokban* elképzelte, a reflexió esetében sem lehet beszélni. Ennek megfelelően a reflexióról és az adekvációról a *Logikai vizsgálódásokban* adott, látszólag problémátlan elképzelés fokozatos átalakuláson megy át. Az *Ideen I*-ben Husserl már határozottan kijelenti: a transzcendens tárgyakhoz hasonlóan az immanens „élmény sem észlelt soha a maga teljességében, *nem ragadható meg teljes egészében adekvát módon*” (93).

A következőkben megvizsgálandó írásokban a két nehézség – vagyis az adekvációnak az élmény időbeliségével, illetve az átélt élmény intencionalitásával való összeegyeztethetetlensége – egymással összefonódva jelenik meg. Könnyen érthetjük úgy, hogy éppen ezek a feszültségek azok, amelyek Husserl időtudattal kapcsolatos elképzelését kikényszerítik. A *Logikai vizsgálódásokban* a reflexióról felvázolt elképzelést ennek megfelelően két lépésben fogom továbbárnálni: amint már említettem, Husserl mindenekelőtt azt az észrevételt építi be az elképzelésbe, hogy minden élmény maga is időben kiterjedt. Az ebből adódó alapvető változásokat a *Logikai Vizsgálódásokat* követő későbbi összegző mű, az *Ideen I* alapján lehet feltérképezni. Az így kibontakozó elképzelés azonban csupán a reflexiónak a *temporalitással* összefüggő nehézségeit tartja szem előtt, s az a másik probléma, hogy a reflexió révén adódó élményt nem csupán időbeliség, hanem tárgyi vagyis intencionális adottság is jellemzi, ezekben a szövegekben nem válik hangsúlyossá. Ennek a problémának a megvilágításához érdekes módon éppen az *Időelőadások* szövegeihez kell fordulnunk. Itt az élmény nem csupán úgy jelenik meg, mint ami időben kiterjedt, hanem úgy is, mint ami maga is egy mélységi dimenzióval rendelkező *tárgyiség*. A lényeges

⁶¹ HUA III/1, 180.

újdonsgot, a két tulajdonság egyesítését, az immanens *időtárgy* fogalma jelenti. Az itt kibontakozó elméletben találhatjuk meg a husserli fenomenológia alapján rekonstruálható végső választ az adekváció-temporalitás-intencionalitás hármas összeegyeztethetőségének kérdésére. Látni fogjuk azonban, hogy még ez az elképzelés sem képes úrrá lenni a most felvetett nehézségeken, s éppen ezek a nehézségek mutatnak utat egy további, Husserl megoldásaitól már független elgondolás számára.

Bármennyire problematikussá válik és módosul is a későbbiek folyamán az adekváció fogalma, mégis – a reflexióval kapcsolatos másik két alapfogalommal együtt – a fogalom a megjelenő tapasztalat egyik leglényegesebb sajátosságát fogja jelölni. Nem véletlen, hogy maga Husserl folyamatosan küzd az adekváció fogalmának értelmezésével. Az adekvációval és a reflexióval kapcsolatos nehézségekben valójában annak a karteziánus eredetű gondolatnak a problémái sűrűsödnek össze, amely szerint a tudat képes önmaga számára tökéletesen és teljes mértékben megjelenni, és éppen ez különbözteti meg a világtól és a világ dolgaitól. A transzcendentális filozófia ezen alappilléreit nem fogom közvetlenül megkérdőjelezni, s így a megismerés alapelveit nem keresem eleve a tudaton kívül. Nem helyezkedem sem a világban való lét, sem a társszobjektum, sem semmiféle más alteritás álláspontjára, ám egy efféle fordulat lehetőségét nem is kívánom eleve kizárni. A gondolatmenet kizárólag olyan utakat fog bejárni, amelyekre a filozófiai gondolkodás egy részét még napjainkban is meghatározó, alapvetően transzcendentális jellegű filozófiai hagyomány belső problémái vezetik.

3. A MÁSODIK VÁLTOZAT: AZ IDŐBELI CSÚSZÁS

Elsőként tehát azokat a gondolatokat fogom nyomon követni, amelyek az *Ideen I*-ben a reflexió és a benne megjelenő élmény lényegi időbeliségével foglalkoznak. Ebben a műben az *Időelőadások* szerzőgázó problémái közül mindenekelőtt az a kérdés kerül előtérbe, hogy miként lehetséges a reflexióban egy időben kiterjedt és részben már tovatúnt élményt adekvát módon megragadni. Az adekvát belső észlelés, vagyis a reflexió „lényegi lehetősége”, mint már említettük, még ebben a műben is megkérdőjelezhetetlen természetességgel jelenik meg. Ha azonban nyomon követjük a részletek kibomlását,

fokozatosan fény derül e lehetőség problémáira, és egyre inkább az az érzésünk támad: a lehetőség lépésről lépésre lehetetlenségbe fordul át.

3.1. Reflexió és valós tartalmazás

Amint megkérdőjeleződik az adekváció lehetősége, nemcsak a reflexió fenomenológiai értelme, hanem a transzcendens észlelés fogalma is tisztázatlanná válik. Már eddig is építettünk arra, hogy az értelmezett jelenségek egy fenomenológiai elemzés során párokban vagy többedmagukkal, egymással való kontrasztjaik révén nyernek értelmet vagy homályosodnak el: minden fenomenológiai elemzés *különbségek* megvonása révén halad előre. A reflexív és a direkt irányulás, az immanens és a transzcendens észlelés különbsége az a legátfogóbb kontraszt, amelyben mind az immanens, mind a transzcendens észlelés fenomenológiai értelme kibomlik.

Az értelem kontrasztok révén történő meghatározása, vagyis az, hogy valami csak valami mással szembeállítva nyer határozott értelmet, a hegeli közvetítés gondolatának fenomenológiai formája. Hegelnél a „közvetítés nem egyéb, mint a mozgó önmagával való azonosság”.⁶² Amikor például a transzcendensre irányuló tapasztalat értelmét nem önmagában, vagyis nem közvetlenül határozzuk meg, hanem úgy, hogy az – szemben az immanens észleléssel – egy lényegileg inadekvát aktus, akkor ennek révén adekvát és inadekvát, immanens és transzcendens észlelés értelme egyszerre, az egymással való kontraszt révén nyílik meg. A két értelem mindegyike a másikon keresztül történő közvetítés, a másikon át önmagához visszavezető mozgás révén képződik. A másik fogalommal való kontraszt így lesz „mozgó önmagával való azonossággá”. Ezért amint megkérdőjeleződik az adekvát észlelés értelme – és vele együtt a reflexió lehetősége is –, a vele szembeállított transzcendens tapasztalat fenomenológiai értelme is szertefoszlik. Újabb kontraszt után kell tehát néznünk, amelyben mind a reflexív, mind a direkt észlelés meghatározást nyer. Ennek megfelelően Husserl az *Ideen I*-ben új megkülönböztetéseket von meg.

E problémák miatt immanens és transzcendens aktusok különbsége ebben a műben már nem az adekváció fogalmán alapul, pontosabban fogalmazva, végső soron maga az adekváció fogalma alakul át.

⁶² Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 18.

„Az immanensre irányuló aktusok, illetve általában az immanensre vonatkozó intencionális élmények alatt azokat az élményeket értjük, amelyek lényegéhez tartozik, hogy intencionális tárgyuk, ha az egyáltalán létezik, ugyanahhoz az élményfolyamhoz tartozik, mint maga az élmény.”⁶³ Az újabb megkülönböztetés tehát azon alapul, hogy az immanens aktusok esetében élmény és észlelt tárgy egyazon „folyam” elemei. Ahhoz, hogy ezt pontosan értelmezni tudjuk, az „ugyanahhoz az folyamhoz” tartozik kifejezés értelmét kell mélyebben megértenünk. Első pillantásra ugyanis az élményfolyam éppen egy olyan adottság, amelyből *per definitionem* csak egy lehet, ami tehát nem állhat semmiféle másik folyammal kontrasztban. Abban a nem-metafizikai értelemben azonban, amelyben a fenomenológia a „jelenség” kifejezést használja, nemcsak az élmények, hanem maguk a jelenségek is egy folyamat alkotnak, és éppen ez a folyam, illetve az ebben részként felmerülő elemek azok, amelyekkel Husserl az élményfolyamat szembe állítja. Az új meghatározás egyszerűen azon alapul, hogy élményeink másfajta összefüggésben állnak egymással, mint a rajtuk keresztül megjelenő tárgyiságok: az élmény-élmény viszony alapvetően más, mint akár az (intencionális) tárgyak egymáshoz való, akár az élmények tárgyakhoz való viszonya. Éppen ezen a különbségen, illetve az ennek révén adódó kontraszton alapul a reflexió újabb meghatározása.

A reflexióban szerephez jutó két elem közvetlen egységét az teremti meg, hogy az immanens észlelés „olyan módon foglalja magába az objektumát, hogy attól csak mint absztrakt, lényegileg önállótlan mozzanat választható el” (uo.). Az aktus ugyanis ekkor „*valós részként* tartalmazza az objektumát” (79), vagyis „az aspektusként megjelenő észlelésélmény, a dologészlelés élményének valós része” (93). Bár ezek a megfogalmazások nem egyértelműek, azt világosan mutatják, hogy az immanens észlelés során az észlelt és az átélt élmény között egy olyan viszony – a valós részként való tartalmazás viszonya – áll fenn, ami hiányzik mind a transzcendens tárgyak egymáshoz, mind az utóbbiaknak az élményekhez való viszonyából.⁶⁴

⁶³ HUA III/1, 78.

⁶⁴ A szóban forgó kétértelműség a következő: nem teljesen világos, hogy miként kell értenünk Husserl szavait: úgy, hogy a reflexióban az észlelt, kiterjedt élmény egy valós részében élünk benne vagy – éppen fordítva – úgy, hogy annak a kiterjedt élménynek, amelyben benne élünk a reflexióban csupán egy való részét észleljük. Mivel a mondanivalóm szempontjából a két eset közötti különbség nem lesz lényeges, a kétértelműséget a továbbiakban a következő formában fogom

Amikor tehát Husserl úgy fogalmaz, hogy „az élmény sem észlelt soha a maga teljességében, nem ragadható meg teljes egészében adekvát módon” (uo.), akkor ez a következőt jelenti: éppen úgy, ahogyan egy transzcendens tárgy csupán egy aspektusán keresztül jelenik meg, a reflexióban észlelt tárgy is csak egy oldalán keresztül, s így inadekvát módon adódik. A két eset lényegi különbsége abban áll, hogy a reflexió esetében az oldal valós része az észlelt tárgyiságnak, s ezért a két elem olyan típusú egységet alkot, amely a transzcendens észlelés esetében hiányzik: egy transzcendens szemléleti adottság esetén „szemlélet és szemlélt, észlelésélmény és tárgyészlelet bár lényegileg egymásra vonatkoznak, elvi alapon szükségszerű okokból nem alkotnak valós és lényegi egységet, és nem kapcsolódnak össze”.⁶⁵ „A dolgok észlelésére nem pusztán az igaz, hogy az nem tartalmazza valós alkotóelemként magát a dolgot, hanem az is, hogy nem lép azzal semmiféle lényegi egységre” (79). A reflexió – vagyis az immanens észlelés – *Ideen I*-ben felbukkanó értelmét tehát általában élmény és immanens módon észlelt tárgy „valós, lényegi egysége”, vagyis a valós tartalmazás fogalma határozza meg.⁶⁶ Mit is jelent azonban pontosan ez a fogalom?

Először is világos, hogy a tapasztalatfolyam és a tapasztalt tárgyiságok esetében a rész–egész-reláció csupán két egymástól radikálisan eltérő értelemben alkalmazható. Az előttem álló, általam észlelt transzcendens asztalnak különféle típusú részei vannak: természetesen része például az asztallap, de más értelemben része a színe is. Ezek a különféle típusú részek azonban megegyeznek abban, hogy bármelyikük lehet egy transzcendens észlelés objektuma. Husserl

feloldani: a reflexió során az észlelt tárgyiság (a dologként felfogott élmény) valós részként tartalmazza az észlelése során átélt élményt, vagyis az aspektust.

⁶⁵ HUA III/1, 84.

⁶⁶ Bár mindehhez Husserl azonnal hozzáteszi: a „valós részként tartalmazás” a reflexió esetében „tulajdonképpen csak hasonlat” (uo.), ám ennek miértjét már nem világítja meg. Sőt, a gondolatmenet kifejezetten a „hasonlatnak” megfelelően folytatódik: megtudjuk, hogy a reflexióban adódó élménynek úgy valós része az, amin keresztül adódik, ahogyan a hang része a dallamnak. A harmadik logikai vizsgálódás terminológiáját használva a utóbbi az előbbin fundált, vagyis nem létezhet nélküle. Ehhez hasonlóan a reflexióban megjelenő élmény is „magasabb rendű” és lényegileg „önállótlán”, mert az átélt tartalmon, vagyis saját maga egy részén mint „alacsonyabb rendű élményen fundált” (uo.). Ezenfelül – ahogyan már láttuk is – Husserl az immanenssel szembeállított transzcendens, „dolgokra” irányuló élményeket, például egy fizikai tárgy észlelését is kifejezetten a *valós tartalmazás hiányával* jellemzi.

szóhasználatában minden ilyen elem a transzcendens tárgy *valódi* (*real*) része vagy *valódi* mozzanata, és maga is transzcendens.⁶⁷

Ezzel szemben az asztalról adódó *élménynek* sem a szín transzcendens mozzanata, sem az asztallap mint az asztal egy darabja nem része. Bár az élményen belül mind az észlelt színnek, mind az asztallapnak megfelelnek különféle részek, nyilvánvalóan nem abban az értelemben, amelyben például az asztallap része a látott asztalnak. A valódi részekkel szemben, az élmény, illetve az élményfolyam összetevőit Husserl *valós* (*reell*) részeknek nevezi. Értelemszerűen az élmény maga is *valós* része az élményfolyamnak, éppen úgy, ahogyan maga az asztal is *valódi* része az őt felölelő tér-időbeli jelenségvilágnak. Élmény és észlelt tárgy két különböző dimenzióhoz tartoznak, amelyeket tehát a valós, illetve a valódi részként tartalmazás viszonyai határoznak meg. (A két esetben természetesen még a tartalmazás fogalmát is eltérő értelemben kell használnunk.)

A két szféra esetében nemcsak a rész–egész-reláció értelme tér el: semmiféle viszony, illetve semmilyen tulajdonság nem vihető egyszerűen, változatlan értelemben át az egyik dimenzióból a másikra, illetve nem állhat fenn különböző szférákhoz tartozó entitások között. „Semmi értelme azt mondani, hogy a látómező egyik pontja egy méterre van ennek az itt levő asztalnak a sarkától, vagy mellette, rajta van stb. Természetesen ugyanilyen kevésbé rendelkezik a dologi »jelenség« térbeli hellyel és bármilyen térbeli viszonytal: a »házzelenség« nem a ház mellett van, nem is a házon vagy egy méter távolságra tőle stb. Hasonló a helyzet az idővel is. Az időfelfogások, azok az élmények amelyekben az objektív értelemben vett idői megjelenik, fenomenológiai adatok. [...] Ám mindezek nem az objektív időhöz tartoznak. [...] Az eredeti időmező semmiképpen sem az objektív idő egy darabja, a megélt *most* pedig, önmagában véve, nem az objektív idő egy pontja stb. Objektív tér, objektív idő és velük együtt a valóságos dolgok és folyamatok objektív világa – ez mind transzcendencia. [...] Azok a rendösszefüggések pedig, melyek az élményekben mint valódi immanenciák találhatóak meg, nem találhatók meg az empirikus, objektív rendben, nem abba illeszkednek bele”.⁶⁸ Teljesen hasonló módon „az érzékelt piros egy fenomenológiai adat, amely –

⁶⁷ A mozzanat és a darab értelmében felfogott részek különbségeit egyrészt ebben, másrészt egy későbbi fejezetben még részletesen tárgyalni fogjuk. A jelen szakaszban az erre a különbségre nézve semleges másik megkülönböztetés, a valós és a valódi rész különbsége a témánk.

⁶⁸ *Előadások az időről*, 15–16. HUA X. 5–6.

bizonyos felfogásfunkciótól áttelekítve – objektív minőséget ábrázol; ő maga azonban nem egy minőség. A tulajdonképpeni értelemben vett minőség, azaz a megjelenő dolog minősége nem az érzékelt, hanem az észlelt piros. Az érzékelt pirosat csak ekvivokáció révén lehet pirosnak hívni, a piros ugyanis egy valódi minőség neve.”⁶⁹ Egy bizonyos színű, méretű, alakú, típusú tárgy tapasztalata maga nem bizonyos színű, alakú, méretű vagy típusú.

Annak ellenére, hogy a két szférán belül fennálló viszonyok eltérő értelmet hordoznak, és a két területen belül fennálló relációk sem állhatnak fenn két különböző területhez tartozó elem között, a dimenziók között mégis fennáll egy bizonyos típusú kapcsolat. Mi több, például Brentano ezt a viszonyt magát is a része reláció egy esetének tekinti. Az észlelt, megjelenő, intencionális tárgy valamilyen értelemben *benne* van az immanensen megragadható élményben (a tudatban). Husserl azonban világossá teszi, hogy a „benne lét” kifejezés itt mindaddig félrevezető, amíg nem különítjük el mind a valódi, mind a valós tartalmazás fogalmaitól. A valódi és a valós tartalmazás szférái között nem lehet olyan kapcsolat, mint a két szféra bármelyikén *belül* két elem között. A tapasztalt tárgy nem úgy része a tapasztalatnak, ahogyan a tárgynak részei az őt alkotó valódi darabok és mozzanatok, de nem is úgy, ahogyan a tapasztalatnak vagy az élménynek részei az őt alkotó valós részek: a tapasztalt tárgy nem található meg az átélt élmény valós összetevői között.

Milyen értelemben mondható akkor, hogy tudatában vagyunk a tárgynak? Bár tapasztalat és tárgy viszonyának részletes vizsgálata nem közvetlen témánk, ahogyan előrehaladunk a vizsgálódásainkban, az is egyre világosabb lesz, hogy a két szféra nem vizsgálható egymástól elkülönítve: az élmény fogalma minduntalan visszautal a tárgy fogalmára és viszont. Ezen a ponton erről a kölcsönös függésről elegendő annyit megjegyezni, hogy a két terület kapcsolata egy speciális viszony, amelyre Husserl a *reell* és a *real* tartalmazástól különböző „*intentional*” kifejezést vezeti be. Az élményben a tapasztalt tárgy intencionális utalások révén jelenik meg. Tudat és tárgy, *reell* és a *real* tartalmazás szférái közötti viszony egy olyan kapcsolat, amelynek leírásakor nem használhatjuk sem a *valós*, sem a *valódi* tartalmazás fogalmát.

Immanens és transzcendens különbsége a valós tartalmazás most ismertetett fogalmára támaszkodva különíthető el egymástól. Ez

⁶⁹ Uo. A fordítást módosítottam.

a gondolat jelenti az első elmozdulást a *Logikai Vizsgálódásokban* körvonalazódó elképzeléshez képest. Az immanens észlelés során élmény és észlelt tárgyiség között a korábban feltételezett teljes adekváció helyett most a rész–egész-viszony egy speciális változata áll fenn. Emiatt igaz az is, hogy a reflexióban feltáruuló élmény maga sem adott adekvát módon, vagyis úgy, ahogyan azt Husserl a *Logikai Vizsgálódásokban* gondolta: annak, amit a reflexió megragad, az eközben átélt élmény csupán egy valós *része*. Bár az új elképzelés szerint a transzcendens észlelés jellegzetes fogyatékosága, az egyoldalúság, a reflexiót is jellemzi, ám mint láttuk, immanens és transzcendens ezáltal nem lesz minden szempontból hasonló; csupán közelebb kerülnek egymáshoz. Az *Ideenben* a különbség a következőképpen jelenik meg: bár a transzcendens észleléssel együtt az immanens észlelés *sem adekvát*, az élmény a reflexióban *mégsem aspektusokon keresztül* adódik: „az immanens adottsághoz pontosan az tartozik hozzá lényegileg, hogy valami olyan abszolútumot nyújt, amely nem képes oldalakon és aspektusokon keresztül megjelenni. Nyilvánvaló, hogy bár az aspektusként megjelenő észlelésélmény, amely a dologészlelés élményének valós része, valami más aspektusaként szolgál, maga azonban nem aspektusokon keresztül adott”.⁷⁰ Bár a belső észlelés éppen olyan fogyatékos és tökéletlen, mint a transzcendens észlelés, „az az önállótlan és tökéletlenség, amely az észlelésélmény lényegéhez hozzátartozik, alapvetően eltérő jellegű, mint az, amely a »transzcendens« észlelés lényegében rejlik” (94). Alapvető különbség van tehát a reflexió során átélt valós rész és a transzcendens észlelés során átélt aspektus között.

Amíg a reflexióban átélt élmény az ekkor észlelt élménynek egy *temporális fázisa*, addig a transzcendens tárgy aspektusa vagy oldala nem az észlelt tárgy egy fázisa, nem a transzcendens folyam egy szelete. A reflexióban tárgyi módon megjelenő élmény sokoldalúsága *lényegileg* időbeli, az egyéb transzcendens tárgyakra jellemző sokoldalúság viszont nem: az utóbbiak *minden egyes pillanatban* sokoldalúak. Az átélt aspektuson keresztül megjelenő oldallal együtt az összes többit minden egyes pillanatban *jelenvalóként fogjuk fel*. Ennek megfelelően Husserl az 1920-as évekből származó előadásai-ban azzal kísérletezik, hogy immanens és transzcendens észlelés különbségét egyetlen pillanatra leszűkítve ragadja meg: mivel, ahogyan Husserl az *Ideenben* fogalmaz, a reflexióban megragadott élmény

⁷⁰ HUA III/1, 93.

„lényegénél fogva egy folyam, amelynek a reflexív tekintet ráirányítása révén a mostból kiindulva utánanyúlhatunk [nachschwimmen können], az elmúlt fázisok viszont az észlelés számára már elvesztek” (94), így ha egyetlen pillanatra szűkítjük le a vizsgálódást, akkor az immanens észlelés sokoldalúsága látszólag megszűnik, míg a transzcendens észlelése nem. „Az immanens tárgy *minden egyes mostban* csak egyféleképpen adódhat eredeti módon.”⁷¹ Egy pillanatfelvételen a reflexióban átélt élmény és a rajta keresztül megjelenő tárgy különbsége eltűnne: „*ha kizárólag a mostfázist figyeljük meg*, akkor fennáll, hogy az immanens tárgy esetében »jelenség« és megjelenő nem különíthető el” (uo.). Ezzel szemben egy transzcendens tárgy *aspektusa* egy vele együtt, *minden pillanatban* fennálló sokoldalúságra utal. A tudatról készült pillanatfelvételen immanens és transzcendens észlelés látszólag automatikusan elkülönül egymástól. Ez azonban egy olyan megoldás, amellyel Husserl eltávolodik a valós tartalmazás fogalmára épített elgondolástól, és gyakorlatilag visszatér a *Logikai vizsgálódásokban* felvázolt nézethez, vagyis az adekvációnak ahhoz az értelméhez, amely szerint az immanens észlelésben élmény és tárgy *egybeesik*. Az újdonság csupán annyi, hogy ez most egyetlen pillanatra megszorítva áll fenn.

Az „egyetlen pillanatra való leszűkítés” gondolata azonban valójában nem egyeztethető össze azzal az elképzeléssel, amelyet az *Ideen* alapján eddig rekonstruáltunk. Ennek ugyanis – mint láttuk – a valós tartalmazás fogalma mellett lényegi eleme az is, hogy a reflexió során az immanens folyamban valamiképpen *utánanyúlunk* az élménynek. Husserl – már jóval a passzív szintézisekről szóló előadások előtt – világossá teszi, hogy az immanens és a transzcendens különbségéről és az immanens élmény ezzel összefüggő kiemelkedő bizonyosságáról *nincs értelme* úgy beszélni, mintha a vizsgált területet leszűkíthetnénk egyetlen pillanatra. Hogyan is elemezhetnénk azt, ahogyan időben visszanyúlunk valami után, ha egyetlen pillanatra szűkítenék le a vizsgálódásainkat? Egy hang-élmény immanens észlelésével kapcsolatban maga Husserl már az időelőadásokban kijelenti, hogy „ha egy immanens tartalom evidens adódásáról beszélünk, akkor az evidencia magától értetődően nem a hang pontszerű időbeli jelenlétére vonatkozó kétségtelen bizonyosságot jelent: egy ilyen módon felfogott evidenciát (ahogyan például

⁷¹ *Analysen zur passiven Synthesis*, (HUA XI.) 16.

Brentano is feltételezte) fikciónak tartok”.⁷² „Világos hogy a belső észlelés sokat tárgyalt evidenciája – a *cogitatio* evidenciája – minden jelentését elveszítené, ha az időbeli kiterjedést ki akarnánk zárni az evidencia és az igaz adottság szférájából” (uo.). Már az eddig elmondottak alapján is világos, hogy mindez azért van így, mert az immanens észlelés (és tulajdonképpen az immanensen észlelt is) időben kiterjedt. Az immanens és a transzcendens észlelést semmilyen szempontból nem tudjuk összehasonlítani, ha egyetlen pillanatra szűkítjük le a vizsgálódást, hiszen ekkor az egyik összehasonlítható észleléstípus *értelmét veszíti*.

Min alapulhat akkor az adekváció újabb értelme? A minden egyes pillanatban fennálló sokoldalúságon kívül a transzcendens tárgyaknak – az immanens tárgyiságoktól eltérően – van egy „második, különleges megjelenésmódjuk is”.⁷³ E különös megjelenésmód nem csupán a térbeli tárgyakra jellemző, hanem a transzcendens tárgyakra általában. Így ebben az esetben „a »jelenség« fogalma egy új és sajátos értelmet kap” (uo.). Nyilvánvalónak tűnik, hogy az *aspektus* fogalmát éppen ez az új értelem határozza meg. Az „aspektus” kifejezésnek van egy olyan jelentésrétege, amely az „időbeli fázis” esetében hiányzik.

Amikor úgy fogalmazunk, hogy amíg az élmény a reflexióban egy *valós részen*, egy fázison keresztül adódik, addig a transzcendens tárgy aspektusa nem valós része a tárgynak, akkor valójában nem csupán arra utalunk, hogy egy aspektuson keresztül akár *egyetlen pillanatban* is egy olyan sokaság adódik, aminek ő csupán egy eleme, tehát hogy az aspektus *csak egyetlen* oldal a sok közül. Egy transzcendens tárgy aspektusait az elégtelenségnek nem pusztán ez a mennyiségi változata jellemzi, hanem egy minőségi fogyatékoság is. A transzcendens észlelés esetében ugyanis az átélt élményben a tárgynak valójában *még egy oldala sem adott*; az aspektus még egy oldalt is csupán egy *torz formában* jelenít meg, s ezért bizonyos értelemben nem más, mint egy oldal oldala. Elszórt észrevételek formájában ezt Husserl maga is megfogalmazza, ám ahogyan az más gondolataival kapcsolatban is gyakran megesik, ezt anélkül teszi, hogy az ebből adódó következmények sorát is végigvenné. A gondolat megjelenik például az időelőadásokban: „a tárgy azonban nem csupán átélt »tartalmak« összessége vagy komplexuma – ezek

⁷² *Előadások az időről*, (HUA X.) 102/ 84–85.

⁷³ *Analysen zur passiven Synthesis*, (HUA XI.) 16.

valójában egyáltalán *nem is kerülnek bele a tárgyba* –, hanem több mint a tartalom, és bizonyos értelemben *más is*”.⁷⁴ Az átélt élmény tehát nemcsak *kevesebb*, mint az észlelt tárgy, hanem *más is*; ehhez azonban már nekünk kell hozzátennünk: éppen ez az egyik elem, amely az élmény immanens észlelésekor hiányzik.

Éppen ez a furcsa megfogalmazás – „több és bizonyos értelemben *más is*” – fejezi ki a legplasztikusabb formában, hogy miben is állhat tárgy és aspektus sajátos relációja. Akár valós akár valódi értelemben vesszük ugyanis a rész vagy a tartalmazás fogalmát, nincs értelme arról beszélni, hogy valami „*nemcsak* több vagy *kevesebb*, hanem *más is*”, mint egy másik elem. Ha valami *más*, akkor ezekben az értelemekben nem lehet sem több, sem *kevesebb*, mint az, amihez képest *más*. Ha *más*, akkor se nem több, se nem *kevesebb*. Egy aspektus azonban éppen úgy ragad meg egy *részt* (egy oldalt), hogy közben *más is*, mint az. Éppen a „tartalmazásnak” ez a kizárólag az intencionális viszonyra jellemző formája az, ami megkülönbözteti a transzcendens észlelésben adott *tárgy* egy aspektusát a reflexióban adott *élmény* egy fázisától.

A reflexió során az *átélt* élmény *nem más*, mint a *megragadott* élmény egy fázisa: a reflexiót egy sajátos azonosság-szintézis jellemzi, vagyis egy olyan felfogás, amely a megragadott élményt az azonosság egy csupán az élményekre jellemző formájával ruházza fel. Ebből a komplex szintézisből, amelyet azonnal részletesebben is tárgyalok, egyelőre elegendő egyetlen elemet kiemelni: az immanens észlelésben megragadott élmény minden fázisát úgy fogjuk fel, mint ami *azonos* egy *korábban átélt* élményfázissal. A reflexió „rendelkezik azzal a figyelemreméltó sajátossággal, hogy a benne észleltként felfogott lényegileg úgy jellemezhető, mint ami nem csak létezik, és kitart az észlelés alatt, hanem *már akkor is volt*, mielőtt az észlelő tekintet felé fordult volna”.⁷⁵ Az élmény „a reflexióban mint éppen elmúlt, és amennyiben nem volt a figyelmünk fókuszában, mint korábban reflektálatlanul létező adódik” (163). A reflexióban észlelt élményt magát úgy fogjuk fel, mint ami *valaha átélt* fázisokból áll össze; mint ami *nem más*, mint már egyszer átélt fázisok lefolyása. Egy élmény észlelése során tehát *nem valamiféle perspektivikusan módosult formában* éljük át annak „oldalait”, hanem *éppen úgy*, ahogyan azok azután az élmény részeivé válnak. Ez azonban nem jelenti, hogy átélt és észlelt élmény a reflexióban *egybeesik*, hogy a két

⁷⁴ Előadások az időről, 18. HUA X. 8.

⁷⁵ HUA III/1, 95.

fázis *numerikusan* azonos. Ez az elképzelés ugyan valamit megőriz a korábbi, *teljes* adekvációra épülő elgondolásból, ám egyben el is távolodik attól. A reflexió *utánnyúl* egy már elmúlt fázisnak, ám azt egy sajátos azonosítás szintézise révén fedésbe vagy adekvációba hozza egy korábban átélt élménnyel: az észleletet ekkor *korábban átélt fázisokból összerakódóként* fogjuk fel.

Úgy tűnik, ezekkel a megfigyelésekkel mégis sikerül az immanens észleléssel járó kiemelkedő bizonyosságot biztosítani, és az adekváció egy módosított változatát az *Ideen* egydimenziós elképzelésének keretei közé beilleszteni. Az immanens észlelés esetében a tárgy, vagyis a tárggyá tett élmény az átélt élményáram fázisaiból áll össze, azokból *konstruálható meg*: az immanensen észlelt tárgy is több, ám ugyanakkor *nem más*, mint az észlelése során átélt élmény. Egy transzcendens tárgy ezzel szemben minden részletében elkülönül az észlelése során átélt élmények áramától: nem rakható össze az átélt aspektusoknak még egy végtelen sorozatából sem, hiszen az élményfolyam minden egyes fázisa *más*, mint a rajta keresztül megjelenő transzcendens tárgyiság bármely oldala. Egy transzcendens tárgy nem konstruált, hanem *konstituált*: csupán *intencionálisan* van benne az aspektusok folyamában, *valójában* azonban *nem része annak*, nem állítható össze a folyam valós fázisaiból: kiemelkedik az élményáramból, s így egy másik dimenzió értelmét hordozza.

Az *Ideen* reflexióról *kialakított* koncepcióját tehát az immanens folyamatban való visszanyúlás, az élményfolyamban való úszás és a valós tartalmazás fogalmaival *együttesen* kell jellemeznünk. Mivel azonban az immanens észlelés tárgya még ebben az elképzelésben sem emelkedik ki az élményfolyamból, ezért – a *Logikai vizsgálódások* koncepciójához hasonlóan – a reflexióban adódó élmény még ekkor is csupán egyfajta mélységi dimenzió vagy domborzat nélküli, valós részekből, vagyis fázisokból összeálló furcsa tárgyiság. Az *Időelőadásokban* ez a nézet egy ettől radikálisan különböző elképzeléssel keveredve jelenik meg. Bár Husserl itt is gyakran a most felvázolt elképzeléssel összhangban fogalmaz,⁷⁶ érdekes módon ebből a műből egy olyan elgondolás is kiolvasható, amely alapvető pontokon szakít a most vázolt lineáris, *immanens folyamon belül* mozgó, egydimenziós modellel.

⁷⁶ Például: „így tudok ennek a folyamnak az áramlásában úszni, és vizsgáló tekintettel a folyamatot követni” *Előadások az időről*, 152, HUA X, 124.

A két nézet közötti átmenetet az biztosítja, hogy a reflexió értelmezéséhez szükséges különbséget valójában nem csupán fázis és aspektus, valós és valódi tartalmazás kontrasztja biztosítja. Husserl az *Ideen I*-ben a reflexió fogalmát egy újabb megkülönböztetés révén tovább árnyalja, és nem csupán a transzcendens, „külső” észleléssel, hanem az úgynevezett „immanensen adódás” egyéb változataival is szembeállítja. Figyel arra, hogy az reflexió mellett az immanensre irányuló aktusoknak vannak egyéb típusai is: beszélhetünk olyan reflexív vagy immanens aktusokról is, mint az immanens emlékezés, a fantázia vagy éppen az empátia. „Képesek vagyunk az emlékezésben, az empátiában stb. reflektálni, és a »bennük« tudatos aktusokat a felfogás tárgyává tenni”.⁷⁷ A reflexió kifejezést a későbbiekben ezen immanens aktusok közül az immanens *észlelésre* fogom csak használni.

Az immanens észlelés újabb megkülönböztető sajátossága az, hogy ebben az esetben élmény és tárgy nem csupán ugyanannak a tudatfolyamnak valós elemei, hanem egy olyan még ennél is szorosabb kapcsolat áll fenn közöttük, amely az immanens aktusok észleléstől eltérő típusait már nem jellemzi: „hiányzik például, amikor egy emlékezésre emlékezünk” (79) – jegyzi meg Husserl. Mi lehet a reflexiónak az a sajátossága, amelyet csupán ebben az újabb kontrasztban nyer el? Ennek megértéséhez mindenekelőtt az egyéb immanens aktusok mibenlétét kell megvizsgálnunk. Céljaim szempontjából azonban elegendő lesz az *emlékezésben* történő reflexió speciális aktusára kitérni.

Amikor emlékezünk, nem csupán a valaha előttünk megjelent *tárgyat*, tényállást, eseményt vagy gondolatot tudjuk felidézni, hanem azt is, *ahogyan* ezeket a tárgyiságokat észleltük, vagyis azt az *élményt* is, *amelyen keresztül* ezek a tárgyiságok annak idején megjelentek számunkra. Husserl furcsa kifejezését kissé átalakítva, képesek vagyunk *belereflektálni* például egy elmúlt észlelés emlékébe. Ez a kifejezés talán jobban megragadja ennek a sajátos aktusnak a lényegét, mint a Husserl által használt „emlékezésben” történő reflexió, hiszen arról van szó, hogy e speciális reflexív aktus során *beletekintünk* egy korábbi intencionális élménybe, és annak élményösszetevőjét tesszük tárggyá. Ez a sajátos aktus nem keverendő össze azzal, amely az emlékezésre reflektálva az emlékezés *éppen jelen levő* élményét teszi tárggyá. Az utóbbi a belső *észlelés* egy

⁷⁷ HUA III/1, 78.

esete, amelyben egy emléket észlelünk, míg a most tárgyalt esetben nem észlelünk, hanem *emlékezünk*, mégpedig egy *elmúlt* észlelés élményösszetevőjére. Más élményünk van ugyanarról a múltbeli eseményről, ha megfigyeljük, *most* miként *emlékezünk* vissza magára az eseményre – leginkább ez lenne az emlékezésben történő reflexió –, és más, ha felidézzük, hogy milyen élményünk volt akkor, amikor az eseményt *korábban észleltük*, vagyis amikor belereflektálunk egy korábbi észlelés emlékébe. Az előbbi speciális belső észlelésnek, az utóbbi viszont speciális emlékezésnek nevezhető. Az utóbbit érdekes módon akkor is meg tudjuk tenni, ha abban a pillanatban, amikor a felidézett észlelés aktív, vagyis jelenlevő volt, nem reflektáltunk, vagyis ha maga az eredeti élmény egészen a belereflektálás pillanatáig nem volt soha *tárgyként* jelen a tudatban. A reflexió e sajátos válfaja visszamenőleg is tárggyá tud tenni egy korábban csak anonim módon átélt élményt. „Meg vagyunk győződve arról, hogy az emlékezés alapján, illetve az emlékezésben történő reflexió azokat a korábbi élményeinket tárja fel, amelyek – noha nem voltak immanens módon észleltek – »akkoriban« jelenvalók és akkoriban immanens módon észlelhetők voltak” (163) – írja Husserl.

Amikor csupán emlékezem az eseményre, akkor ez egy direkt, tehát nem reflexív aktus (egyszerű emlékezés); ha reflektálok az előbbi aktusra, akkor egy *emlék élménye* adott a tudatban, míg ha belereflektálok az emlékebe, akkor egy elmúlt *élmény emléke* jelenik meg. Az utóbbi két élmény nem ugyanaz: „Tetszőleges emlékezés nem csupán azt engedi meg, hogy a reflektív tekintet rá magára irányuljon, hanem az emlékezésben történő sajátos reflexiót is” (166). Az utóbbi típusú reflexív emlékezés annak ellenére a reflexió egy esete, hogy a tárgya nem egy a tudatban aktuálisan jelen levő élmény. Élményeim nem pusztán az aktuális jelenben tehetőek tárggyá, hanem elvileg bármikor „reflexív módon felidézhetőek”, éppen úgy, ahogyan maga az élményben megjelenő, de már nem jelenlevő *tárgyiség* is elvileg bármikor feleleveníthető. A reflexió, vagyis az immanens *észlelés* új értelmét az emlékebe történő belereflektálással való kontrasztban lehet megragadni. Az utánanyúlás mellett az így adódó különbség fogja a reflexióra jellemző valós tartalmazás teljes értelmét meghatározni.⁷⁸

⁷⁸ Végül arra is felfigyelhetünk, hogy Husserl elgondolásai szerint a reflexió révén adódó élmények köre tágabb az immanens élmények szférájánál, ugyanis a reflexióról eddig elmondottak „a benyomásszerűen aktuálisan adott aktusokhoz

3.2. A retenció „fényköre”

Az *Ideen*ből már eddig is többször idézett kijelentés végén Husserl világosan megadja a még hiányzó elemet: „egyetlen élmény sem észlelt soha a maga teljességében, nem ragadható meg teljes egészében adekvát módon. Az élmény lényegénél fogva egy folyam, amelynek a reflexív tekintet ráirányítása révén a mostból kiindulva utánanyúlhatunk, az elmúlt fázisok viszont az észlelés számára már elvesztek. *Csak a retenció* [...] révén lehetünk a közvetlenül elérhetetlennek tudatában.”⁷⁹ Első lépésben vegyük közelebbről szemügyre a releváns gondolat elejét: amikor reflektálunk, akkor egy élménynek „a mostból kiindulva utánanyúlhatunk, az elmúlt fázisok viszont az észlelés számára már elvesztek”. Mivel „a reflexió aktusai a maguk részéről ismét csak élmények”,⁸⁰ így éppen a reflexió során átélt élmény lesz az, ami szükségképpen kiszorítja a tudat *jelenéből* azt, amit a reflexió meg szeretne ragadni. Ezért van az, hogy amit a reflexiónak „tárggyá kell tennie, már elmúlt és [...] többé nem elérhető”.⁸¹ A reflexió tárgya így látszólag semmilyen módon sem lehet *jelen*. Husserl éppen e miatt fogalmaz úgy, hogy a tapasztalat fázisait nem lehet még immanens módon sem *észlelni*: a következő fázis a korábbi fázist újra és újra kiszorítja a tudat jelenéből, vagyis abból a körből, ahol még az *észlelésre jellemző közvetlenséggel* lenne megragadható. Úgy tűnik: a tovatűnt élménynek már csak utánanyúlni lehet, vagyis már csak az *emlékbe történő belereflektálás* révén érhető el. Az idézett gondolat tehát a következő kérdést

hasonlóan, a megfelelő módosítások után, érvényesek lesznek azokra az aktusokra is, amelyek a »fantáziában«, az »emlékezésben« vagy az idegen aktusokat megértő és átélő »empátiában« tudatosak számunkra” (77–78). Márpedig ha képesek vagyunk a Husserl által bevezetett tág értelemben az úgynevezett empátiikus aktusokba is belereflektálni, akkor a reflexió ezekben az aktusokban olyan élményeket ad, amelyek az itt meghatározott értelemben *nem immanensek*. Azokkal az aktusokkal kapcsolatban, amelyek egy idegen ego élményire irányulnak, amelyek tehát empátiikus aktusokba „reflektálnak bele”, Husserl maga is azonnal leszögezi: az itt bevezetett értelemben *transzcendensek* (l. pl. 78). Az immanens és a reflexív aktusok köre tehát nem fedi egymást. A továbbiakban azonban a könnyebbség kedvéért eltekintek ettől a különbségtől, sőt a reflexiót még az immanens aktusok közül is csak az immanens *észlelésre* fogom használni. Ez az adott kontextusban sehol nem fog félreértéseket okozni.

⁷⁹ HUA III/1, 93.

⁸⁰ HUA III/1, 162.

⁸¹ *Előadások az időről*, 146, HUA X. 119.

veti fel: mi az, ami miatt a szűkebb értelemben vett reflexió mégis az *észlelés* és nem az *emlékezés* egy esete?

Reflexió és immanensre történő emlékezés különbségeinek vizsgálata előtt érdemes kiemelnünk a közöttük fennálló hasonlóság legfontosabb elemét. Amint már említettük, az élményfolyam múltjába történő bármely visszanyúlás során egyfajta azonosság-szintézis zajlik: amit a most vizsgált aktusok révén utólag megragadunk, azt mindkét esetben egy korábbi észlelés során már átélt élménnyel azonosként fogjuk fel. Az *reflexióra* jellemző azonosság-szintézisnek azonban van egy olyan további eleme is, amely az emlékezésben történő reflexió esetén hiányzik, és éppen e miatt lesz a reflexió – az emlékezettel szemben – az *észlelés* egy este. Ekkor ugyanis a megragadott és az éppen átélt élményeket nem pusztán úgy fogjuk fel, mint amelyek ugyanannak a folyamtnak az elemei, hanem úgy is, mint amelyek *ugyanannak az időben kiterjedt élménynek* a fázisai. Átélt és észlelt éppen ezért lehet valós *része* egymásnak. A két elem ekkor nem csupán egyazon immanens tapasztalatfolyamhoz tartozik, az észlelt élményt ekkor nem csupán *korábbi önmagával* azonosítjuk, hanem bizonyos értelemben a reflexióban *éppen átélt élménnyel* is. A két élmény ilyen sajátos értelemben vett azonosítását az teszi lehetővé, hogy az immanensen észleltet arról a tárgyiságról adódó élményként fogjuk fel, ami – ha éppen nem reflektálnánk – a most átélt élményen keresztül transzcendens módon észlelt lenne. Az azonosságnak ezt a további rétegét az biztosítja, amit Husserl csak a most vizsgált szöveghely végén tesz hozzá az eddigiekhez: csak a *retenció révén* lehetünk a közvetlenül elérhetetlennek tudatában.⁸² A reflexióban megragadott élmény még az éppen átélt élmény úgynevezett retencionális *horizontjához* tartozik, azzal tehát egy olyan sajátosan intim kapcsolatban áll, amely az emlékezésbe történő belereflektálás során nem áll fenn: ami felidézett, az már nemcsak

⁸² Ennek okait és a retenció közismert fogalmát magát sem fogom itt részletesen ismertetni. (De l. például a *Doppler effektus* c. írásomat.) Röviden: a retenció a tudatfolyam már elmúlt fázisának az a megtartott, tehát nem tudatosan felidézett elemeiből áll, amelyek révén a tudat „most pillanatában” jelenlevő élmény az emlékezéstől eltérő módon kapcsolódik bizonyos korábbi, a közvetlen múltban átélt élményekhez. A retenció révén észleljük például egy vers sorának végén a rímet a nélkül, hogy a korábbi sor végződését hagyományos emlékezés révén fel kellene idéznünk. A retenció azonban nem csupán ilyen speciális esetekben jut szerephez, hanem valójában minden időben kiterjedt észlelés vagyis *tetszőleges észlelés* esetében.

a most pillanatból, hanem az éppen átélthez tartozó retencionális holdudvarból is kiszorult: reflexió révén már nem *észlelhető*.

A valós tartalmazásnak azt a fogalmát, amely a reflexióhoz szükséges kontrasztot biztosítja, az immanens folyamatban történő utánanyúlás csupán a retenciával együtt világítja meg. Ennek a fogalomnak a segítségével válik csak érthetővé, hogy miként vagyunk képesek nem csupán egy speciális emlékezés révén felidézni, hanem *észlelni* egy bizonyos értelemben már tovatűnt élményt. Husserl részletes elemzése szerint ugyanis a retencióban megőrzött élmények egy kitágított értelemben még *a jelenben* maradnak meg. Az objektív időben már lefutottnak nevezhető élmény, annak ellenére, hogy már nem azonos a most pillanatában aktuálisan átélttel, egy tágabb értelemben még *jelen van* a tudatban, s így a ráirányuló *észlelés* lehetősége is nyitva áll.

Reflexió és immanens emlékezés különbsége ezek után világos: a reflexió ugyan az emlékezéshez hasonlóan utánanyúl a tárgyának, és azt visszaemeli a tapasztalati mező középpontjába, ám – és ennyiben már különbözni fog a reprodukív emlékezettől – a reflexió esetében az, amiért visszanyúlunk, még nem sülyedt vissza a távoli múltba, hanem *az észlelés* részét képező úgynevezett „friss” emlékezetben megtartott. Az utánanyúlás itt tehát nem azonos egy a tudat jelenéből már kihullott élmény felidézésével: a tematikus fókuszba való visszaemelés ebben az esetben éppen a jelen fénykörének perifériájáról történik. Első lépésben azt mondhatjuk, a reflexió – szemben az emlékezéssel – éppen ennek a kitágult jelenben még meglevő fázisnak nyúl utána.

Ezután már meg lehet fogalmazni az *Ideen* alapján a reflexióról kialakított kép végső formáját. A reflexió során a most pillanatban átélt élmény és a hozzá tartozó retencionális üstököcsőva segítségével nem egy a folyamból kiemelkedő tárgyiséget észlelünk, hanem a folyamatba „hosszába” beletekintve magának a folyamatnak egy fázisát, vagyis egy valós részét. A tekintetünket olyan „gyorsan fordítjuk oldalra”, és olyan „gyorsan” nyúlunk az élményfolyam egy még nem teljesen eltűnt fázisa után, hogy az még észlelésnek tekinthető. A megragadott fázis azonban nem az élményfolyam egy tetszőleges szelete, hanem szorosan kötődik az éppen átélthez is; a megragadott részt éppen azért észlelem, mivel az még az átélt élmény retenciójához tartozik: bizonyos értelemben az átélttel együtt jelen van. Az adekvát bizonyosságot most nem az biztosítja, hogy átélt és észlelt *egybeesik*, hanem az, hogy egy sajátos kapcsolat, egy valós tartalmazás révén

szövődő sajátosan sokrétű azonosság-szintézis áll fenn közöttük. Ezt a kapcsolatot a valós tartalmazás és a retenció együtt teszi lehetővé: az immanens módon megragadott élményt egy valós részében benne élve, közvetlenül a retenció alapján észleljük.

3.3. Az immanens észlelés alapvető paradoxona

Ezek után a reflexiónak az az alapvető ellentmondása, amely már az első elképzelés kapcsán is felmerült, pontosabban megfogalmazható. Most már nem pusztán az igaz, hogy az átélt élménynek az immanens észlelésben éppen úgy intencionális tárgya az észlelt élmény, mint a transzcendens észlelésben a transzcendens tárgyiság,⁸³ hanem az új elképzelésben az átélt *valós része* is az észleltnek. Az újabb elemzések azonban azt is megmutatták, hogy „intencionális irányulás” és „valós tartalmazás”, az „*intentional*” és a „*reell*” viszony kizárja egymást. Husserl egy olyan „viszonyra” vezet be az intencionalitás fogalmát, amely lényegénél fogva nem engedi meg a valós tartalmazást.⁸⁴

Bár a *Logikai vizsgálódásokban* felvázolt nézettel szemben az *Ideen* I-ben már lehetségesnek tűnik az immanens észlelést az intencionális

⁸³ L. pl. HUA III/1, 78. Husserl itt világossá teszi, hogy nézetei szerint az immanens, adekvát észlelés maga is intencionális aktus.

⁸⁴ Ez az alapvető jelentőségű ellentmondás Husserl ide kapcsolódó gondolatai között különféle formákban is felbukkan. Az egyik legnyilvánvalóbb ilyen ellentmondás a következő: a tény, hogy egy reflexióban tárgyként megjelenő élménynek nincsenek aspektusai, Husserl szerint maga után vonja, hogy ebben az esetben nincs értelme a feltevésnek, hogy az immanens észlelésben intencionálisan megcélzott tárgyiság nem létezik. Mivel egy élményfázist a reflexió során éppen úgy ragadunk meg, ahogyan átéljük, ezért a létezésére vonatkozóan nem tévedhetünk. „Minden immanens észlelés szükségképpen garantálja a tárgya létezését” – szögezi le az *Ideen* lapjain (HUA III/1, 96.). Ha azonban az immanens észlelést intencionális aktusnak tekintjük, akkor ez a nézet szükségképpen ellentmond annak, amit az intencionális aktusok egzisztenciafüggétlenségének szokás nevezni. Husserl gyakran megfogalmazza, hogy az intencionális aktusok fenomenológiai tulajdonságai függetlenek attól, hogy a bennük megcélzott tárgy létezik-e vagy sem: egy intencionális aktus „az intencionális vonatkozásával együtt természetesen adott lehet a tudatban anélkül, hogy a tárgya egyáltalán létezne, vagy képes lenne létezni” – olvassuk például már a *Logikai vizsgálódásokban* (HUA XIX/1, 386). Husserl tehát egyszerre próbálja meg fenntartani, hogy a reflexió nem egzisztenciafüggetlen, hogy valami olyasmi adódik benne, ami bizonyos értelemben nem lehet nem létező, és azt az ennek ellentmondó nézetet, hogy az immanens észlelés maga is egy olyan, tárgyra irányuló intencionális aktus, amelyet nem érint lényegileg, ha az általa megcélzott tárgy nem létezik.

aktusokra általában jellemző *mint struktúra* keretei közé kényszeríteni, hiszen a megragadott élmény ekkor egy fázisként értett oldalán *keresztül* adódik, az immanens és a transzcendens aktusok között ezek után megvont különbség valójában ismét felveti a korábban már megfogalmazott alapproblémát. Egy új formában ismét feltehető a kérdés: tartalmazhatja-e egy tárgy *valós részként* azt az élményt, amelyen keresztül megjelenik; értelmezhetünk-e egy intencionális aktust, legyen a tárgya akár immanens, akár transzcendens, egy egydimenziós elmozdulásként, egy lineáris folyamatban történő utánanyúlásként. Élmény és tárgy korábban megkövetelt „távolságán” túl nem lényegi eleme-e az intencionalitással összekapcsolódó mint struktúrának az is, hogy a megjelenő tárgy nem csupán több, hanem *más* is, mint az észlelésekor átélt élmény. Nem tartozik-e bármiféle tárgyiság észleléséhez ebben az értelemben is egyfajta mélység, egy megnyíló magasabb dimenzió?

A kérdéseink megválaszolásakor mindenesetre óvatosan kell eljárunk. Husserl világosan megfogalmazza, hogy az intencionalitás egy olyan általános nemfogalom, amelynek számtalan alfaja van annak megfelelően, hogy „minden létmódnak megvan a maga lényegének megfelelő sajátos adottságmódja, és ezzel együtt a hozzá tartozó ismeretelméleti módszere is. Értelmetlenség magukat ezeket a lényegi sajátosságokat valamiféle hiányosságokként kezelni [...]”.⁸⁵ Kérdéses tehát, hogy valóban ellentmond-e magának az intencionalitás fogalmának, és nem éppen az élmény sajátos lényegéhez tartozik-e az az egysíkú, dimenziótlan megjelenésmód, amelyet Husserl az *Ideen I* lapjain az immanens észlelésben megjelenő tapasztalatnak tulajdonít. Nem félreértés-e az adódásnak ebben a típusában egy ellentmondást vagy valamiféle „hiányosságot” felfedezni.

4. A HARMADIK VÁLTOZAT: AZ ÉLMÉNY MINT TÁRGY

Úgy tűnik, a reflexió lehetőségének megértése a következő dilemmához vezet: vagy azt adjuk fel, hogy a reflexió egy intencionális aktus, tehát hogy benne – a transzcendens aktusokhoz hasonlóan – egy speciális tárgyiságot észlelünk, vagy azt, hogy a reflexió specifikumát a *valós tartalmazás* jelenti. Mi az, ami miatt e két lehetőség kizárja egymást? Miért nem lehet a valós tartalmazás fent elemzett relációját

⁸⁵ HUA III/I, 176.

az intencionalitás egy speciális eseteként felfogni, vagyis miért *lényegi* eleme bármiféle tárgy tudatnak egy olyan dimenziókülönbség, amely kizárja a valós tartalmazás lehetőségét?

4.1. Az időben kiterjedt tárgyak

Mindenekelőtt a szemlélet számára is meg kell világítani, hogy bármely tapasztalatban megjelenő, időbeli kiterjedéssel bíró folyam – így a reflexióban megjelenő élményfolyam maga is – szükségképpen rendelkezik egyfajta mélységgel. Ahogyan már Kant is felfigyel rá, észleleteink egymásutánja nem feltétlenül vezet valamiféle egymásutániság észleléséhez. A kanti példa jól ismert: amikor tekintetünket például egy ház homlokzatán futtatjuk végig, akkor, bár élményeink egymásután adódnak, mégsem észlelünk egymásutániságot: a homlokzat egymás után adódó részeit *egyszerre fennállóként* fogjuk fel. Ennek megfelelően „az érzékelés tartama és a tartam érzékelése két különböző dolog, és ugyanez a helyzet az egymásra következéssel is. Az érzékelések egymásra következése, és az egymásra következés érzékelése sem ugyanaz”.⁸⁶ Az utóbbi az előbbihez képest valamiféle „többletet” tartalmaz. Mivel azonban a reflexióban is egy időbeli kiterjedést észlelünk, a kanti meglátást az immanens időbeliség észlelésére is alkalmazni kell: az észlelt ekkor sem csupán több, hanem *más is*, mint az, ami átélt.

Ez azt jelenti, hogy – amiként arra Husserl felfigyel – az élményfolyamot magát is egy sajátos *appercepció* révén észlelhetjük: „ha csak tisztán az érzettartalomra pillantunk (eltekintve az esetleges erre épülő transzcendens appercepcióktól), már akkor is egy appercepciót hajtunk végre: az »időfolyam«, a tartam úgy áll akkor előttünk, mint egyfajta tárgyiság” (82/68). Mivel az észlelt az átélt alapján az immanens észlelésben is csak egy másságot eredményező appercepció révén áll elő, az észlelt élmény ekkor sem konstruálható meg a tudatfolyam valós részeiből, nem rakható össze „temporális szeletekből”. Önmagában az átélt élménysor „tudatban való jelenléte” ebben az esetben sem magyarázza meg, hogy az immanens észlelésben miként jelenhet meg egy időben kiterjedt tartam. Az időelőadások szövegei alapján rekonstruálható egy olyan nézet, amely lehetővé

⁸⁶ *Előadások az időről*, 22–23. HUA X. 12.

teszi, hogy elszakadjunk az immanens észlelés valós tartalmazáson alapuló lineáris elképzelésétől.

Ennek az appercepciónak köszönhetően fog minden időbeli lefutás kiemelkedni az átélt tartalmak egyszerű egymásutániságából. Az élményáram nem átélt tartalmak pusztá konkatenációja, hanem maga is konstituált, s ezért az immanens észlelésben is egy pregnáns értelemben vett többdimenziós *tárgyiság* adódik: „Általánosan érvényes, hogy a fenomenológiai reflexióban, minden legtágabb értelemben vett megjelenőtől, reprezentálttól, elgondolttól stb. a konstituáló fázisok folyamára megyünk vissza, amely immanens objektivitást mutat. [...] Mindenféle reprezentálás [...] immanens tárgyat konstituál: »a reprezentálás időben tartó, így és így lefolyó folyamát« .”⁸⁷

Ezt a „konceptuális elmozdulást” az időben kiterjedt tárgyiság, vagyis az „időtárgy” husserli fogalma egy csapásra szemléletessé teszi. Egyrészt az ilyen tárgyiságok észlelése révén észleljük magát az időt: az idő ugyanis éppen „azáltal objektiválódik, [...] hogy az érzet-tartalmak [...] árnyalódássokaságában [...] egy identikus tárgyiság jelenik meg, amely minden fázisában folyamatosan az árnyalódások sokaságában konstituálódik” (I10/92). Az időtárgyak vizsgálata vezet tehát el annak megértéséhez, hogy „miként konstituálódik – az immanens és transzcendens időtárgyak mellett – maga az idő” (34/22). Másrészt azonban a fogalom ugyanilyen nélkülözhetetlen az immanens észlelés, vagyis a reflexió megértéséhez is, hiszen a reflexióban is egy időtárgy észlelése történik. Éppen ezért e fogalom részleteit is érdemes feltárni.

„Speciális értelemben vett időtárgyakon azokat a tárgyakat értjük, melyek nemcsak egységek az időben, hanem az időextenziót is magukba foglalják” (35/23) – hangzik Husserl definíciója. Az időtárgy legfőbb példái Husserlnél a dallam és a hang. Egy dallam, szemben például egy házzal, olyan módon észlelt, hogy eközben nem csupán az adott tárgyiság *tapasztalata*, vagyis az átélt élményfolyam az, amely szükségképpen időben kiterjedt, hanem maga a megjelenő transzcendens tárgy is. Ezek a tárgyak „nemcsak egységek az objektív időben”, nem csupán időben vannak – ahogyan például egy ház is bizonyos időpontban épült, bizonyos ideig áll stb. –, hanem esetükben egy fordított irányú függés is fennáll: az idő is megvan bennük; időbeli kiterjedést, tartamot, „időextenziót foglalnak magukban”; éppen ezért véli úgy Husserl, hogy az idő tapasztalati

⁸⁷ *Előadások az időről*, 65, HUA X. 51–52.

értelme kiolvasható belőlük. Ehhez hasonlóan bármely változás – például a mozgás – maga is időtárgy: ezek azonban olyan, magasabb rendű vagy fundált tárgyiságok, amelyek feltételeznek egy olyan változatlanként megmaradó tárgyat, *amely* a változás alanyaként szolgál, s mint ilyen már nem foglal magában időextenziót. Ezzel szemben egy dallam *tiszta és önálló* időtárgy: amíg a mozgás mindig egy változatlanként felfogott dolog mozgása, egy dallam nem valami változatlan a dallama. A dallam esetében ezért tisztán jelenhetnek meg az időtárgyakra jellemző specifikus sajátosságok.

A mozgáshoz és a házhoz hasonlóan azonban a dallam is egy *transzcendens* tárgyiság. Éppen úgy „aspektusokon” keresztül adódik, ahogyan egy térben kiterjedt, áthatolhatatlan objektum. Amiként ugyanaz az épület különböző nézeteket tesz lehetővé, ugyanaz a dallam is különféle hangszereken előadva, különböző időpontokban – vagy akár egyetlen időpontban, különböző helyzetű hallgatók számára is – különféleképpen tud felcsendülni. Mindebből természetesen nem következik, hogy a térbeli transzcendens tárgyak és az ugyancsak transzcendens időtárgyak között – például azonosságuk tekintetében – ne állhatnának fenn alapvető különbségek; ezek azonban nem érintik az adott tárgyiság *transzcendens* mivoltát. E miatt azonban az időtárgy fogalmán belül egy újabb megkülönböztetést kell tennünk. Már sokszor említettük: a reflexióban bármely élmény – hasonlóan egy hallott dallamhoz – szükségképpen mint egy időben kiterjedt tárgyiság jelenik meg. Az élmény, illetve a tudatfolyam egésze így maga is egy időtárgy, ezeket azonban Husserl – szembeállítva például a dallammal – *immanens* időtárgyaknak nevezi. Magának az élményfolyamnak, vagyis egy *immanens* időtárgynak az észlelése természetesen akár egy *transzcendens* időtárgy, például egy dallam vagy egy hang észlelése közben is lehetséges: tekintetünket ebben az esetben is képesek vagyunk az időben kiterjedt dallam helyett az élményfolyam felé fordítani.

4.2. Az időbeli forma

Mi azonban az a többlet, amit egy időtárgyon csupán egyfajta appercepció révén ragadhatunk meg? A transzcendens észlelés esetében – mivel az átélt aspektus ekkor nyilvánvaló módon *más*, mint a rajta keresztül megjelenő tárgyi oldal – ez világos. A többlet, illetve a másság – aspektus és tárgyi oldal különbsége – ebben az esetben

egy szemléletváltás révén közvetlenül hozzáférhető. Mi felelhet azonban meg ennek a különbségének az időben kiterjedt élmények immanens észlelésekor? Az appercepció most releváns változata során olyan sajátosságok állnak elő, mint az egymásutániség, egyidejűség, időbeli tartam: az *idő módusai*, magának az időnek az aspektusai. Láttuk: a reflexióban észlelt *egymásutániséget* például nem lehet érzetek vagy élmények síkbeli, lineáris sorozataként megragadni. Általánosan szólva tehát az immanens észlelésben maga az *időbeli forma* jelenik meg egyfajta újdonságként, maga ez a *forma* az, ami miatt a reflexióban észleltet is mélységgel rendelkező tárgyként fogjuk fel. Az érzetek egymásutánját egymásutániséggé, egyidejűséggé vagy egyszerre létként észleljük. A reflexióban észlelt az ekkor átélthez képest egyfajta *temporális* domborzattal bír. Ez az, ami miatt a tiszta időtárgyak magukba foglalják az időt, ami miatt az elemző tekintet képes kiolvasni belőlük az idő lényegi sajátosságait.

Ha azonban a reflexióban is egy *tárgyiséget* észlelünk, akkor átél, vagyis tapasztalt és észlelt elemek között ismét a transzcendens észleléshez hasonlóan teszünk különbséget: ebben a tudatformában is egy az átél folyamból *kiemelkedő tárgyiség* jelenik meg. Mi lesz azonban ekkor az immanens észlelés specifikuma? Mi lesz az a kontraszt, amelyben az immanens és a transzcendens észlelés fenomenológiai értelme elkülönül egymástól? Az eddigiek alapján azt gondolhatnánk, valamiképpen az immanensre jellemző, specifikus időforma áll a kontraszt egyik oldalán.

Valóban, Kant megfigyelései nyomán az immanens és a transzcendens tapasztalati szintet jellemző kétféle *idő* látszólag világosan elkülönül egymástól, tehát – hasonlóan a többi transzcendens adottsághoz – a transzcendens *idő* is más, mint az immanens. Ezen a nézeten azonban Husserl elgondolásaiból kiindulva nyomban finomítani kell. Az immanens és a transzcendens időfolyam ugyanis nem minden szempontból különbözik egymástól. Bár, amint már láttuk, immanens és transzcendens, *reell* és *real* módon adott lényegi különbsége a két szférát jellemző „temporalitást” magát is érinti, a jelen mondanivalónk megértése szempontjából azt kell kiemelnünk, hogy a kétféle idő mégis egymással párhuzamosan folyik. Még akkor is, amikor egy látott tárgyat – például a már említett ház homlokzatát – a róla adódó élményeink folyamatától eltérően változatlan-ként észlelünk, ezt a változatlanságot éppen úgy egy *folyamatosan változó* időben történő fennállásként fogjuk fel, mint élményeink folytonos változását: az objektum az észlelés alatt *mindvégig* ott

van – mondanánk. Bár az élmények váltakozása során maga a ház változatlanként adódik, mégis mindkét adottság *időbeliként* jelenik meg. A ház, annak ellenére, hogy nem foglal időt magában, maga is időben van, és ekként észlelhető. Az objektív egyszerre lét egy szintén objektív időbeli egymásutániságon *belül* adódik: míg „a tartalmak folyama egy intencionális sugárra felfűzve fázisról fázisra ugyanazt a dologpontot ábrázolja”, addig „az egymásra következő időhelyzeteken [...] nem halad keresztül egy olyan tudat, amely ezeket egy azonos egységgé objektívná”. Éppen ezért „a képeknek ebben az időhelyzet-kontinuumban kiterjedő pontsorozata a dolognak ugyanazt a pontját, az időbeli helyzetek sorozata azonban nem ugyanannak egy azonos időpontját, hanem ismét csak egy idősorozatot ábrázol”.⁸⁸ Éppen az időbeli forma, az egymást követő időhelyzetek sora az, ami éppúgy változik az immanens, mint a transzcendens folyam esetén, még akkor is, ha eközben a transzcendens módon észlelt, például a ház homlokzata maga állandó marad.

Immanens és transzcendens idő között éppen ezért áll fenn szoros összefüggés. „A preempirikus képfolyamban minden különböző időhelyzet különböző objektív időhelyzetet ábrázol” (149/122). Bizonyos értelemben „az észlelés ideje és az észlelt ideje *egyként ugyanaz*. Az észlelési aktus ugyanúgy alámerül az időben, mint a megjelenésben az észlelt, és a reflexióban minden észlelési fázishoz ugyanaz az azonos időhelyzet kell, hogy hozzátartozzék, mint az észlelthez” (87/72). Mivel „a fenomenológiai idő minden betöltött pontjával [...] a betöltött objektív idő egy pontja jelenik meg”, ezért Husserl az „immanens és a transzcendens egységek analógiájáról” beszél (111/93). Az objektív idő tehát éppen mint az immanens idővel párhuzamos konstituálódik; különbségeik ellenére a két időfolyam összehangoltan folyik. Amikor tehát az immanens észlelés esetében konstitúcióról beszéltünk, akkor a konstituálódó tárgyiség alatt azt a közös időformát kell értenünk, amely éppúgy jellemzi az immanens, mint a transzcendens folyamatot. Éppen ezért ez a közös idő forma *nem biztosítja* a szükséges kontrasztot a reflexió értelmezéséhez. Az élményfolyam észlelését leíró utolsó elképzelésben szükségképpen az időformát kitöltő anyag fogalma kerül a középpontba. Anyag és forma viszonyáról azonban a jelen fejezet végén – az anyag husserli fogalmának problémáit részben kibontva – egy olyan elképzelést vázlok fel, amelynek legfontosabb elemeit csak az utolsó fejezetben

⁸⁸ *Előadások az időről*, 148./HUA X. 121. (A fordítást módosítottam.)

fogom tudni kifejtteni. A tapasztalatfolyamot meghatározó forma és az azt feltöltő anyag problémája így az egész hátralévő gondolatmenetet meg fogja határozni.

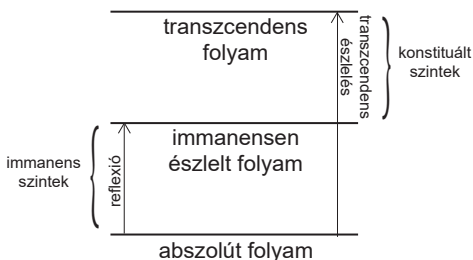
4.3. Az időformát kitöltő anyag

Mivel az immanens észlelésben is egy mélységi dimenzióval rendelkező tárgyiség jelenik meg, ezért kénytelenek vagyunk azt állítani, hogy a tárgytudat többi formájához hasonlóan az észlelésnek ez a változata maga is kettős tudat. A reflexió során is valamit valamiként fogunk fel, és így itt is szerephez jut egy olyan atematikusan átélt elem, amely nem az aktus tárgyaként jelenik meg: „egy hang immanens hallásában a felfogást kétféleképpen irányíthatom: egyfelől arra, ami az időfolyamban érzékelt, másfelől arra, ami ebben a folyamatban konstituálódik, ám mégis immanens” (151–152/124). Az immanensen *észlelt* – szemben az immanensen *érezékelttel*, vagyis az átélttel – a transzcendens módon észlelthez hasonlít: „az adekvát észlelést mint egy tárgy tisztán immanens és adekvát adódását kettős értelemben vehetjük, amelyek közül az egyik közeli analógiát mutat a külső észleléssel, a másik viszont nem”(uo.).⁸⁹ Ha olyan *kontrasztot* keresünk, amelyben immanens és transzcendens elkülönül egymástól, akkor értelemszerűen ezt az utóbbi, a külső észleléssel *nem-analóg* elemet, vagyis az *érezékeltet*, az észlelés *érezéki anyagát* kell közelebbről megvizsgálunk. Ez az anyag lesz az, *amelyen keresztül* a reflexióban az élményeinket észleljük, ez lesz az az atematikusan maradó aspektus, amit a belső észlelés során átélünk, érzékelünk, vagyis *tapasztalunk*.

Az új elképzelésben tehát a reflexió – mivel az általa megragadott immanens folyam is egy konstituált tárgyiség – a transzcendens észleléshez hasonlóan *feltételez* egy olyan szférát, *amely alapján* a benne észlelt tárgyiség konstitúciója zajlik. A tapasztalatfolyamnak ez az érezéki anyaga Husserl elképzelései szerint már egy végső, abszolút valóság. Az immanensen észlelt folyam „valójában még nem a végső, hanem valami olyasmi, ami egy rejtett és teljesen sajátos értelemben maga is konstituált, és amelynek ősalapja egy végső és

⁸⁹ Bár ezek a szövegek, mivel még az *Ideen* előttről származnak, az immanens észlelés *adekvációjáról* beszélnek, most számunkra nem ez lesz az érdekes.

igazi értelemben vett abszolútumban rejlik”.⁹⁰ Az érzeteknek ezt a folyamat, vagyis a szóban forgó „abszolútumot” Husserl abszolút tudat- vagy időfolyamnak nevezi. Az immanens módon adott tartalmak „konstitúciója az abszolút tudatfolyam teljesítménye”⁹¹ – szögezi le. Ezek alapján könnyen arra következtethetnénk, hogy az időtudat a 3. ábrának megfelelően három szinten konstituálódik. Ezt az első pillantásra kézenfekvőnek tűnő elképzelést csak további hosszas vizsgálódások révén lehet majd kiigazítani.⁹²



3. ábra

⁹⁰ HUA III/1, 182.

⁹¹ *Előadások az időről*, 101, HUA X. 83.

⁹² Az időtudatnak ezt az elsőként talán Robert Sokolowski által felvázolt és Dan Zahavi által később kritizált háromszintű elképzelését ugyan a következő lépésben én is el fogom vetni, de a fejezet utolsó 5. szakaszában bizonyos értelemben rehabilitálom. Abban azonban feltétel nélkül egyetértek Sokolowskival, hogy Husserlnél az előző szakaszban tárgyalt retenció (a protencióval és az ősbememléssel együtt) nem a konstituált *immanens*, hanem a végső konstituáló *abszolút* tudatfolyam elemei (l. pl. Robert Sokolowski: *Husserlian Meditations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, 140). Ez rámutat arra, hogy amikor az előző szakaszban a reflexió folyamatát Husserlt követve úgy jellemeztem, hogy abban egy élmény a „retenció révén” ragadható csak meg, akkor ez csak látszólag jelentette, hogy a reflexióban a *retenció* tárgyként jelenik meg. Az, hogy egy élmény már lefutott fázisa csak „retenció és reflexió révén” válhat tárgyi adottsággá, hogy a tudat a „*retenciónak köszönhetően tehető* tárggyá”, valójában *nem jelenti*, hogy a reflexióban *maga a retenció jelenik meg tárgyként*. A megtartott élmény retencióban való jelenléte önmagában *nem tárgyi* jelenlét. Husserl ezt maga is határozottan megfogalmazza: bár „a lezajlottra való visszapillantás a retenciónak köszönhetően lehetséges; a retenció maga azonban nem olyan visszapillantás, amely a lezajlott fázist tárggyá teszi” (*Előadások az időről*, 144./HUA X, 118). Ugyan Husserl elképzeléseiben mind az immanens, mind a transzcendens időbeli kiterjedés csupán retenciók *révén* észlelhető, ám maga a retenció – az abszolút folyamhoz tartozóként – egyik esetben sem *észlelt*, csupán *átélt*.

A tudat legmélyén áramló folyam ebben az első megközelítésben azért abszolút, mert ugyan minden konstitúció ennek alapján zajlik, ő maga azonban már a hagyományos értelemben nem konstituált. A reflexió – mivel benne is egy tárgyiség jelenik meg – kikényszerít egy, az immanensnél is alapvetőbb folyamat, itt azonban a sor véget ér: az abszolút folyam már nem utal vissza további, még alapvetőbb folyamatokra. Ellenkező esetben végtelen regresszushoz jutnánk: „a fenomenológiai redukció után minden egyes idői megjelenés egy ilyen folyamban oldódik fel. Magát ezt a tudatot azonban, amelyben mindez feloldódik, nem vagyok képes észlelni, hiszen ez az új észlelet megint idői lenne, ami egy ugyanilyen fajtájú konstituáló tudatra mutatna vissza, és így tovább *in infinitum*” (134/III).

Mivel az abszolút folyam az a közeg, amely minden konstitúció végső alapjául szolgál, amely azonban maga nem észlelhető, ez a folyam alapvető pontokon tér el mind az immanens, mind a transzcendens szférától. Abszolút és immanens között jóval radikálisabb dimenziókülönbség áll fenn, mint immanens és transzcendens között. Az időbeliség alapjánál található szféra meglehetősen furcsa tulajdonságokkal bír: sokszor úgy tűnik, nem írható le semmilyen jelző segítségével. Husserl legradikálisabb kijelentései szerint „ebben az esetben nem is beszélhetünk értelmesen olyasmiről, ami az időben tartana” (90/74). Tulajdonképpen még csak azt sem mondhatjuk, hogy az abszolút időtudat egy bizonyos sebességgel folyik. Ahhoz ugyanis, hogy egy változás sebességéről beszéljünk, fel kell tételeznünk egy, ha nem is feltétlenül abszolút, ám a szóban forgó változáshoz képest mégis alapként szolgáló időegységet, egy monoton időbeli léptéket. „Minden változásnak megvan a maga változási sebessége vagy gyorsulása ugyanarra a tartamra vonatkozóan” (90/74). Ennek a monoton metronómnak a tempója az, amellyel mérve egy változás gyorsabban, lassabban vagy állandó sebességgel fut le. Éppen ezt a léptéket biztosítja az abszolút időfolyam, így az ő sebessége már nem változhat, nem folyhat sem gyorsabban sem lassabban. „Ha mármost [...] a konstituáló fenomeneket vesszük szemügyre, [...] akkor egy olyan folyamatot találunk, amely állandó változásban van, és ebben a változásban az az abszurd, hogy pontosan úgy zajlik, ahogy zajlik, sem »gyorsabban«, sem »lassabban« nem mozoghat” (uo.). Ez a folyam tehát szigorú értelemben véve nem változik: a rá jellemző „folyás” éppen ezért tűnik „abszurdnak”.

Ezenfelül a folyamat „olyan fogalom, amely megmaradást is előfeltételez” (136/III), az abszolút folyamán azonban nincs semmi

megmaradó, és így „minden olyan tárgy is hiányzik itt, ami változna, és mivel minden folyamatban »valami« zajlik, ezért itt még folyamatról sincs szó” (90/74). Egy olyan „folyamot” találunk tehát, amely nem rendelkezik a folyam legalapvetőbb tulajdonságaival. „Nem mondhatunk mást, mint azt: ez a folyam ugyan valami, amit a *konstituáltak értelmében* így nevezünk, de nem jelent semmi idői „objektívát”. Vagyis ez az abszolút szubjektivitás, [...] amit képletesen folyamként jelölünk, s ami az aktualitás pontból, az ösfelfakadás pontjából, a »most«-ból ered” (91/75). Amiről itt szó van, az ennek megfelelően csak képletesen, csupán „a benne konstituáltak értelmében” nevezhető egyáltalán folyamnak. A szó szoros értelmében hiányzik belőle minden, ami Husserl saját elemzése alapján szükséges lenne ahhoz, hogy folyamként észleljük.

Husserl egyrészt maga is elismeri, hogy „ennek az egésznek a leírására nem rendelkezünk nevekkal” (91/75), mégis fenntartja, hogy az abszolút időfolyam valami szemléletileg megragadható: „Semmi mást nem mondhatunk már, csak azt, hogy »nézz« ” (94/77). Bár az időelőadásokhoz tartozó *Az abszolút időfolyam megragadása* című mellékletben kijelenti: „kétségtelenül létezik ilyen észlelés” (136/113), és az észlelés ott felsorolt négy fogalma között utolsóként elemzi is azt, alig több mint egy oldallal korábban arról a tudatról, amelyben az immanens idő konstituálódik, „amelyben mindez feloldódik”, ő maga állítja, hogy „magát ezt a tudatot [...] nem vagyok képes észlelni” (134/111). A korábban elmondottak alapján azonban ezt az ellentmondást könnyen feloldhatjuk: az abszolút időfolyamot ugyan nem *észleljük*, ám *atematikus* módon *átéljük*, *érzékeljük*, vagyis anonim módon *tapasztaljuk*.

Az abszolút folyam fogalmának bevezetésével tehát elkerülhető az észlelés magyarázatát fenyegető végtelen regresszus. Mivel ez a tudat legalsó, végső szintje, ezért már nem tudunk abból a célból egy szinttel lejjebb lépni, hogy a tárgyakhoz hasonló módon, a tárgyészleléshez szükséges távolságból szemügyre vegyük. Éppen ezért ez a folyam már nem adódhat úgy, mint egy mélységgel, dimenzióval rendelkező tárgy; ebben már csak benne élni tudunk. Másrészt, mivel ez a folyam már csak *atematikus* módon lehet adott, így lehetővé teszi a tárgyészlelést kísérő anonim tudatforma magyarázatát. Az abszolút tudat révén nyeri el a végső értelmét az a sokszor ismételt tény, hogy bármiféle tárgysiság észlelésének tudata *kettős tudat* – legyen az a tárgy akár transzcendens, akár immanens. Az abszolút folyam tudata, az immanens *érzékelés* az immanens *észleléstől*

eltérően nem analóg a külső észleléssel; valójában nem más, mint a tartalom, vagyis inkább a bergsoni értelemben vett tartam *anonym* átélése: éppen az tehát, amit eddig az észleléssel szembeállítva *tapasztalatnak* neveztünk.

Husserl belső időtudatra vonatkozó elemzése azonban egyben az első olyan filozófiai szöveg is, amely nem csupán rámutat, hogy az anonim tudatforma minden észlelés szükséges velejárója, hanem részletes fenomenológiai elemzést is ad róla. Ez az elemzés olyan alapvető jelentőségű meglátások összekapcsolása révén bontakozik csak ki, melyek az *Időelőadások* szöveglabirintusában szétszórva, a számunkra lényeges összefüggéseik nélkül találhatóak meg. E rekonstrukció során három, már korábban is tárgyalt és lényegileg összetartozó elem egyszerre kap mélyebb értelmet. E három elem: a tárgy tudat kettős természete, az abszolút folyam végső, önmagát konstituáló jellege és nem tárgyi irányulása.

A fenomenológia egyik legfontosabb belátása szerint a szóban forgó kettős tudatforma azzal magyarázható, hogy az immanens folyam szükségképpen kétdimenziós, vagyis egyszerre két irányban folyik. Valójában nem is annyira folyik, mint inkább – a síkra egy pontból kiömlő vízhez hasonlóan – két irányban szétterül. A mostpontban, vagyis az „ösfelfakadás pontjában” adott élmény egy új most megjelenésével egyszerre csúszik *hátra* a folyamban, és egy módosult formában *lefelé* az új mostpont retencionális „üstökös csóváján”.⁹³ A tudat irányulása a folyam mozgásából adódik, s egy a tudat mozgásával „ellentétes irányú” tendencia eredménye. Ez azért van így, mert – Kanthoz hasonlóan – az irányulás Husserlnél is a tudatfolyam elemei között fennálló *szintéziseknek* köszönhető, a szintézisek azonban éppen annak révén állnak elő, hogy a mostpontban fellépő elemet folyamatosan újabb és újabb elemek szorítják egyre hátrébb, illetve egyre lejjebb a tudatfolyam kétdimenziós sémáján. A kétirányú lefolyás kétféle intencionalitást, kétféle „ellenirányú” tendenciát eredményez. A lefelé haladó mozgásban, illetve azzal mintegy ellentétes irányban konstituálódik a folyamra nézve transzcendens tárgy, hiszen ebben a mozgásban a tárgyról adódó különböző élmények szorítják egymást egyre lejjebb.⁹⁴ A másik, oldalirányú mozgásban

⁹³ A retenció fogalmának bevezetéséhez hasonlóan a kétirányú szétfolyás mellett szóló megfontolások is jól ismertek, így itt ezeket sem ismertettem részletesen.

⁹⁴ „A pillantás képes a hangnak a folyam állandó folytatódásában egymással fedésbe kerülni fázisain mint intencionalitásokon *keresztültekinteni*” (97/80).

viszont a tudat *saját* korábbi fázisai, korábbi mostpontok és hozzájuk tartozó retencionális üstököscsónák, vagyis teljes tudatállapotok szorítják egymást egyre hátrébb, így itt egy magára a tudatra, a tudat mostpontja felé irányuló ellenáramlás lép fel.⁹⁵

Ez a kettős tudatforma egyrészt tehát megmagyarázza, hogy miként kísérhet minden tárgytudatot egy másik, anonim tudat, ám egyben azt is világossá teszi, hogy az utóbbi miként léphet fel anélkül, hogy egy újabb tudatfolyamot tételezne fel. Az intencionalitás most ismertetett „kettőssége útmutatással szolgál annak a nehézségnek a megoldásához, hogy milyen módon tudhatunk a végső konstituáló tudatáram egységéről” (96/80). Az abszolút időfolyam tárgyészlelés során adódó kétirányú mozgásában ugyanis óhatatlanul, mintegy magától létrejön e tudatfolyam *saját egysége* is. „Bármilyen meg-hökkentőnek (sőt kezdetben képtelennek) tűnjék is, hogy a tudatfolyam saját egységét konstituálja, mégis így van. És ez a tudatfolyam lényegéből válik érthetővé. [...] Egy és ugyanazon tudatfolyam az, amelyben a hang immanens időbeli egysége, s ugyanakkor magának a tudatfolyamnak az egysége konstituálódik” (97/80).

Az elképzelés végül arra is rávilágít, hogy a kétféle tudatforma közül az egyik miért nem tárgyasít. Mivel a tudatfolyam szóban forgó irányulása már nem a tudatból kifelé, nem keresztirányban, vagyis nem *egy tárgy* felé mutat, hanem segítségével hosszában nézünk át a folyamon, ez a pillantás a hagyományos értelemben nem tesz semmit tárggyá. A szóban forgó mozgás révén keletkező ellenáramlat nem egy, a folyamból kiemelkedő tárgyasígra irányul, hanem a folyammal egy irányba tekint. Anélkül néz át rajta, hogy bármit megcélozna, bármit megragadna. Annak ellenére, hogy ez a tudatforma minden tárgytudat szükséges velejárója, neki magának nincs tárgya. „A szubjektív idő az abszolút időtlen tudatban konstituálódik, ami maga nem tárgy” (134/112). Az ehhez kapcsolódó tudatforma *nem is más*, mint a tetszőleges észlelést kísérő közvetlenség, vagyis

Husserl ezt a folyamból merőlegesen kifelé mutató, „diagonális” irányulást „kereszt- vagy harántintencionalitásnak” nevezi.

⁹⁵ Ez az intencionalitás tehát „a folyam folyamatosan megelőző fázisainak az egész pillanatnyi kontinuumát hordozza” (97–98/81). A pillantás ennek megfelelően nem csupán „*keresztültekinteni*” képes a folyamon, hanem „ugyanakkor irányulhat a folyamra is, [...] a folyásban lévő tudatnak a hang kezdetétől a hang végéig tartó átmenetére” (97/80). Az intencionalitásnak ezt a formáját Husserl „vízszintes irányú” vagy „hosszintencionalitásnak” nevezi.

az *anonimitás* maga.⁹⁶ A most felfejtett fogalmak és összefüggések segítségével Husserlnek tehát sikerül a tárgyészlelésre jellemző kettős tudatot, az abszolút tudat végső, önmagát konstituáló természetét, és a nem tárgyiasító intencionalitás paradox fogalmát, vagyis azt az ellentmondásosnak tűnő, anonim tapasztalatformát is értelmeznie, amely annak ellenére, hogy nincs tárgya, mégis *valaminek* a tudata.⁹⁷

Ezek után már abban a helyzetben vagyunk, hogy megfelelő kontrasztba tudjuk állítani az *átélt* abszolút folyamat – a mindenféle formát vagy struktúrát nélkülöző érzéki anyagként szolgáló

⁹⁶ Ezen a ponton érdemes talán röviden szembeállítani Husserl és Brentano ide vonatkozó nézeteit. Bár az észlelést fenyegető végtelen regresszus veszélyét már Brentano is a kettős tudat fogalmának bevezetése révén igyekszik elkerülni, ő azonban a problémát az észlelés elsődleges és másodlagos *tárgyának*, vagyis kétféle tárgyiasító tudatnak az elkülönítése révén próbálja megoldani. A fenti elemzések éppen az mutatják meg, hogy ha Brentanót követve a tárgyészlelést kísérő anonim tudatot is a *tárgytudat* egy fajtájaként fogjuk fel, akkor a regresszus valójában fennmarad. Ha Brentano másodlagos tudata már nem von maga után egy még alapvetőbb tudatot, akkor az – a Husserli elképzelés szerint – nem lehet a *tárgytudat*. Az észlelést Brentanónál kísérő másodlagos tárgytudatot valójában csak egy *nem tárgyiasító* tudatformaként lehet felfogni. A kettős tudat felfedezése önmagában még nem oldja meg a végtelen regresszus problémáját: ehhez azt is hozzá kell tennünk, hogy a két összefonódó tudat egyike – szemben Brentano felfogásával – *nem tárgyiasító* tudat.

⁹⁷ Mivel az itt részleteiben elemzett *anonim tudat* nem más, mint a reflexióban megjelenő élménynek a közvetlen tárgytudat során adott, tehát bizonyos értelemben a reflexiót *megelőző* tudata, ezért ez a tudatforma valójában a *sartre-i prereflexív* tudat már Husserlnél beazonosítható formája. Az eddigiek alapján az is világos, hogy ez az *anonim* tudatforma már a *Logikai vizsgálódások* óta jelen van Husserl gondolatai között, és az is, hogy az *Időelőadásokban* e tudatforma részletes kifejtését is megtalálhatjuk. Éppen ezért, azt hiszem, nem áll Zahavi megállapítása, hogy a *prereflexív* tudat fogalma azért hiányzik a Husserl-szakirodalomból, mert a problémát tárgyaló szerzők figyelmen kívül hagyják Husserl hagyatékból fennmaradt kéziratait (l. Dan Zahavi: *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self Awareness*, 158. in Don Welton (ed.): *The New Husserl*. Indiana University Press, 2003, 157–180). Zahavi ezenfelül ezt a tudatformát az *öntudat* egy változataként kezeli. A korábbiak alapján világos, hogy ebben a lépésben sem követem: az élménynek ez a sajátos *tapasztalata* nem az *ego* önmagára hajlása. A *prereflexív* tudat fogalma a fenomenológiában valójában nem az *öntudat*, hanem a *reflektálatlan észlelés* problémái miatt merül fel. A reflexió fogalma csak azért tételezi fel a *prereflexív* tudatot, mert a közvetlen tárgytudat – amelyet a reflexió feltételez – maga a *prereflexív* tudat fogalmán alapul. A későbbiekben azonban be fogom látni: valójában ezek a tudatformák egymás feltételeiként nem állíthatóak ilyen egyszerűen sorba: a közvetlen tárgytudat – és tulajdonképpen az anonim *prereflexív* tudat is – valójában éppen úgy feltételezi a reflexiót, mint a reflexió a közvetlen tárgytudatot.

sokféleséget – és a *transzcendens* érzéki minőségeket: színt, alakot, hangot. Az abszolút tudat mint érzetfolyam végső értelme csak ebben a kontrasztban rajzolódik ki. Egy transzcendens tárgy egy tulajdonsága éppen olyan transzcendens tárgyiság, mint maga az észlelt tárgy. Mint már láthattuk, Husserl maga is gyakran hangsúlyozza, hogy egy észlelt tárgyhoz hasonlóan annak színe, alakja és egyéb tulajdonságai is transzcendensek: a megfelelően fókuszált tapasztalatban ezeket a speciális részeket magukat is aspektusokon keresztül adódó tárgyiságként észleljük. Éppen úgy, ahogyan a tárgy maga nem azonos a róla adódó élményekkel, a tárgy egy transzcendens tulajdonsága sem azonos azzal az aspektussal, amelyen keresztül észleljük: a tárgy színe nem azonos a róla adódó élmény kvázi színével. Az észlelt színnek magának is megvannak a sajátos adódásmódjai. Egy tárgy homogén színe például adódhat olyan árnyalatokon keresztül, amelyek adott esetben az észlelt színtől akár teljesen eltérőek is lehetnek: egy egyenletesen kék színű felület megjelenhet például csillogó fehér és árnyékban maradó fekete foltok érzékelése révén is. Az aspektus kvázi színe tehát éppen úgy *nem kerül bele* a tárgy észlelt, transzcendens színébe, ahogyan maga az aspektus sem kerül bele a tárgyba; semmilyen értelemben nem része annak. Ugyanez igaz egyéb transzcendens tárgyiságok transzcendens minőségeire: például egy *transzcendens* időtárgy, mondjuk egy hang, ugyancsak észlelhető minőség-összetevőire: az intenzitásra, hangszínre stb. Ezek is mind velük nem azonos élmények, vagyis kvázi tulajdonságok alapján konstituálódó transzcendens tárgyiságok.

Mindez nem áll az élmény kvázi tulajdonságaira. Egy élmény, egy tárgy értelemben vett aspektus tulajdonságai, például a „színe” már nem olyan még alapvetőbb aspektusokon keresztül adódik, melyek megfelelő tulajdonsága megkülönböztethető lenne az aspektusok színétől. A tárgy színétől eltérően az aspektus kvázi színe nem jelenség, nem valami máson keresztül jelenik meg. Azt kell mondanunk: ebben az esetben – egy furcsa transzfer révén – az átélt *érzéki anyag* maga kerül át az átélt abszolút folyamból az észlelt élménybe. A belső észlelésben ez az anyag – temporális formát öltve – maga jelenik meg úgy, mint az immanens időtárgy egy érzéki mozzanata; egy újabb értelemben *része* annak.

A harmadik elképzelés szerint a reflexióban észlelt és átélt között ugyan nem állhat fenn *teljes adekváció*, hiszen az észlelt tárgyiság *egészét* nem *éljük* át, ám sem arról nincs szó, hogy az előbbi valós részként tartalmazná az utóbbit, sem arról, hogy két külön dimenzió-

hoz tartoznának. Bár az észlelt élmény *anyagát* ekkor éppen a reflexió során átélte adja, sőt az utóbbi bizonyos értelemben része az észleltnek, a rész kifejezés itt nem egyszerűen a valós tartalmazásra utal. Egy újabb husserli kifejezést bevezetve: az abszolút folyam anyaga az észlelt élmény *valós mozzanata*. Egy valós mozzanat, szemben a valós résszel, például egy immanens időbeli fázissal, nem választható külön attól, aminek a része. Abszolút és immanens kapcsolatát tehát a rész egy újabb változata, a mozzanat fogalma határozza meg.

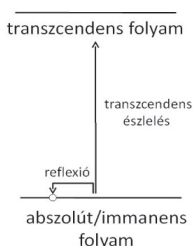
A rész fogalmának ezt az új értelmét ismét érdemes a transzcendens észlelés esetén szemléltetni, a mozzanat fogalma ugyanis mind az immanens, mind a transzcendens, mind valós, mind valódi értelemben vett tárgyak esetében értelmezhető. Egy transzcendens módon észlelt tárgynak nem csupán az önálló darabjai, hanem bizonyos értelemben a színe vagy az alakja is része. Ezek a részek azonban – a valódi daraboktól, illetve immanens esetben a valós fázis korábban használt értelmétől is eltérően – szigorú értelemben véve nem létezhetnek és nem is észlelhetők önállóan: a tárgy színe például nem fogható fel valamiféle kiterjedés nélkül. Husserl a rész fogalmának erre a speciális értelmére használja a „*mozzanat*” kifejezést.⁹⁸

Mivel azonban a mozzanat fogalma mind valós, mind valódi értelemben használható, így egy immanens módon adott élménynek is lesznek mozzanatai. Az érzéki sokféleség, vagyis maga az abszolút folyam, az immanens folyam önállótlan mozzanata. Az immanens folyam időbeli formája éppen ezért nem hozzáadódik az érzéki anyaghoz. Az időbeli forma és a megformált végső anyag egy olyan *fúziót* alkot, amelyben a két elem nem választható külön egymástól. Kölcsönösen feltételezik egymást: anyag és forma egymáson *fundált*, s így az immanens tapasztalatban nem képesek egymás nélkül megjelenni. Emiatt azonban a reflexióban adódó élmény *érzéki anyaga* nem fogható fel úgy, mintha egy másik, *tőle független* folyamból kerülne át az immanens folyamba. Mivel az anyag az immanens folyam elválaszthatatlan mozzanata, az abszolút folyam – „ahonnan” az anyag származik – maga sem lehet más, mint az immanens folyamban egy mozzanatként végighúzódo szál.

⁹⁸ A „mozzanat”, valamint a „fúzió” és a „fundált viszony” következő paragrafusban bevezetésre kerülő fogalmait itt nem tárgyalom részletesen. Egyelőre elég azon az intuitív szinten megérteni őket, amit már a következő néhány mondat is lehetővé tesz. A fogalmakat a 6. fejezetben részletezem.

Az abszolút úgy szövődik bele az immanensbe, ahogyan egyetlen szál egy szöttes anyagába.

Éppen ezért a két folyam között nem áll fenn ahhoz hasonló dimenziókülönbség, mint ami immanens és transzcendens között áll fenn. A tény, hogy az immanens észlelésben magában is tárgyiságok „mélységi” dimenzióval rendelkező folyama adódik, nem jelenti, hogy az *abszolút* szféra, *amely alapján* ez a folyam konstituálódik, éppen úgy elkülönül az immanens folyamtól, ahogyan az utóbbi különül el a transzcendens régiótól. Átélt és észlelt ebben az esetben nem választható szét. Ennek megfelelően a harmadik elképzelést nem a 3., hanem a 4. ábra szemlélteti.



4. ábra

A reflexióban megragadott élményfolyamnak vannak olyan mozzanatai, amelyek összefűzik azzal az abszolút folyammal, melyben benne állva észleljük. Immanens és transzcendens most éppen ennek alapján különül el egymástól. Amíg egy transzcendens tárgy mozzanatai – például a színe – maga is tárggyá tehető, addig egy immanens tárgy mozzanatait már csak átélni tudjuk: egy élmény színe már nem adódhat tőle eltérő aspektusokon keresztül. A reflexió a most vizsgált harmadik elképzelés szerint éppen úgy nem fogható fel egy olyan hátralépésként, amelynek során az immanens élményfolyamot megfelelő távolságból, tárgyként vesszük szemügyre, mint ahogyan nem volt a folyamban történő időbeli utánanyúlásként sem értelmezhető. Arra vonatkozóan, hogy mi történik a reflexióban, egyelőre újabb kép nélkül maradunk: ez az aktus azonban sem egybeesésként, sem utánanyúlásként, sem az élménytől való eltávolodásként, sem egy alapvetőbb szintre történő visszalépésként nem fogható föl.

Amikor a jelen értelmezés során fokozatosan elszakadunk a valós tartalmazás modelljétől, akkor attól az elgondolástól is elszakadunk,

hogyan az élményfolyam valamiféle egymástól élesen elkülöníthető anyag és forma, vagyis egy *hylomorfikus* séma révén jellemezhető.⁹⁹ Az eltávolodás első lépését éppen a kölcsönös függés jelenségének felismerése révén tettük meg. Első pillantásra úgy tűnhet, az immanens folyam egymástól kölcsönösen függő tartalma és formája, ha *de facto* nem is, értelmüket tekintve mégis jól elkülöníthető egymástól. Azzal párhuzamosan azonban, ahogyan egyre világosabbá válik majd az immanens és az abszolút között húzódó, *kölcsönösen függő* mozzanatok révén adódó értelemkülönbség végső alapja, úgy válik egyre kétségesebbé az értelmükre vonatkozó megkülönböztetés is.

5. A REFLEXIÓ ÚJABB ELKÉPZELÉSE

A végső kép első körvonalainak felvázolásához az a korábban megfogalmazott gondolat vezet el, hogy a kölcsönös függés jelisége nem csupán az abszolút–immanens, hanem az immanens–transzcendens viszonyt is jellemzi: élmény és tárgy kapcsolata – hasonlóan az érzet és az élmény viszonyához – maga is a *kölcsönös függés* jelenségén alapul. Amikor egy *tárgyat* veszünk szemügyre, az mindig bizonyos oldalról, a színe bizonyos színárnyalatokon keresztül, az alakja bizonyos perspektivikus módosulások révén adódik. Amikor viszont a reflexióban egy tárgy vagy egy szín adódásmódjait, vagyis aspektusait figyeljük meg, akkor az mindig *ennek vagy annak a tárgyiságnak* egy aspektusaként tűnik fel. Míg az előbbi esetben egy aspektuson át egy tárgyiság, vagyis bizonyos értelemben az aspektus tárgya jelenik meg, addig az utóbbiban éppen fordítva: a tárgyiság egy aspektusa kerül előtérbe. Ez a két megfigyelés világosan mutatja: az élmény fogalma éppen annyira feltételezi a tapasztalt tárgy fogalmát, mint amennyire az utóbbi feltételezi az előbbit: élmény és tárgy egy megfordítható, egymás körül megforgatható szimmetrikus viszonyban

⁹⁹ Nem értek tehát egyet Sokolowskival abban, hogy amikor Husserl eltávolodik a forma-anyag vagy a felfogás-felfogástartalom sémától, akkor ez az eltávolodás csupán az emlékezet különböző formáira vonatkozik, ám „a séma a hétköznapi észlelés esetében továbbra is alkalmazható” (*Husserlian Meditations*, 150, illetve az egész 57. §). Arra a kérdésre, hogy Husserl híres megjegyzése a séma feladásáról pontosan mire is vonatkozik, nem kell itt kitérnünk, ám hamarosan látni fogjuk: azok az elemek, amelyek maguk után vonják a séma *teljes körű* feladását, már az ő gondolkodásában is jelen vannak.

áll egymással. Ennek nyomán a szóban forgó kapcsolatról adódó elképzelésünk az 5. ábrának megfelelően alakul.

tárgyiság ←————→ élmény

5. ábra

E megfigyelés azonnal megnyitja a reflexió egy újabb értelmezéshetőségét is; egy újabb képet ad a kezünkbe. A következő fejezetek során ennek a képnek a részleteit fogom kibontani. A reflexiót a most felvázoltakkal párhuzamosan a tapasztalatfolyamban beálló *fordulatként* fogom fel. Amikor a belső észlelésben többé már nem a korábban észlelt tárgyiságot, hanem a tárgyiság egy olyan aspektusát látjuk, amely eddig csak anonim módon volt adott, akkor éppen az kerül előtérbe, ami eddig a háttérbe húzódva az észlelés áttetsző közegeként szolgált – olyasmiként, *amin keresztül* korábban a tárgyat észleltük. Ám nem csupán ennyi történik: az észlelt tárgyiság, amely korábban az előtérben volt, ezzel egy időben az atematikus háttérbe szorul vissza. Amikor egy tárgyiság helyett annak egy aspektusát észleljük, akkor a tárgy és az aspektus valójában helyet cserél. Ugyanez a helyzet akkor, amikor a reflexióban a tárgy egy transzcendens *mozzanatának*, például a színének egy aspektusa tűnik fel észleltként. A fókuszba kerülő aspektus vagy élmény most éppen a korábban észlelt *tárgyiság* egy aspektusaként, egy *arról* adódó élményként adódik. A korábban egy aspektusból észlelt tárgy, vagyis az aspektus tárgya helyett most – egy fordulat révén – a tárgy aspektusát észleljük. Az élmény reflexióban való *tematikus* jelenlétét (és az észlelésben való atematikus adottságát is) csak úgy tudjuk megfelelő módon megvilágítani, ha feltesszük: azt a pozíciót, amelyet a transzcendens tárgytapasztalat során az élmény foglalt el, a reflexió során éppen a korábban tematikus *tárgytudat* tölti be.

Ekkor azonban fel kell adnunk azt a korábbi nézetünket, hogy az észlelt tárgy nem lehet *átélt*. Mostanra talán már világos: az a termékeny kétértelműség, amely az „észlelt”, „látott”, „hallott” stb. kifejezések értelmét átjárta, csupán tükörképe annak a vele párhuzamos kétértelműségnek, amely az „átélt”, a „tapasztalt” és az „érzékel” kifejezések értelmét járja át. Ahogyan az *észlelt tárgyiságra* vonatkozó, vagyis a „mit látsz?” kérdésre adható válasz

értelme ingadozik az „egy asztalt” és az „egy asztal egy oldalát” vagy egy „aspektusát” válaszok jelentései között, ezzel tökéletes összhangban ingadozik az *átélt élményre* vonatkozó, vagyis a „mit tapasztalsz?” kérdésre adható válasz értelme is az „aspektus” és a „tárgy” értelmei között. Ahogy már láttuk, éppen ebben az utóbbi értelemben mondhatjuk: átéltünk például egy háborút. Éppen ezért a kiinduló problémánk, vagyis hogy miként válhat tárggyá valami olyasmi, ami egyébként az átélt élmény szerepét tölti be, csupán úgy érthető meg, ha azt is megértjük, miként élhető át valami olyasmi, ami más esetben éppen az észlelt tárgy szerepét játssza.

Ennek mélyebb megértéséhez csupán azt a korábban már felidézett, Husserltól származó megfigyelést kell felelevenítenünk, hogy az intencionális tárgy nem valamiféle tudat, illetve tapasztalatfüggetlen elem, nem „misztikus” értelemben véve transzcendens, hanem jelenség; a fenomenális, megjelenő valóság eleme. A világ transzcendenciája *immanens* transzcendencia, egy *szubjektum számára adódó* objektivitás transzcendenciája. A transzcendens tárgyat éppen azért lehetséges átélni, éppen azért képes a tudat, illetve a tapasztalatfolyam részeként funkcionálni, mert maga is értelemalakzat. Az intencionális tárgy olyan elem, amely lényegénél fogva beforgatható a tapasztalatfolyamba, s a reflexió során ez meg is történik. Ekkor a tárgyban élünk benne, és annak egy aspektusát tesszük tárggyá, azt emeljük ki.

Mindebből azonban azonnal következik, hogy az élmény, a „tudat”, illetve a tapasztalatfolyam valójában nem rendelkezik azzal a *prioritással*, amellyel a vizsgálódásaink kezdetén felruháztuk: ha egy élmény csak egy *tárgyról* adódó élményként, vagyis egy *tárgy* bizonyos aspektusaként lehet az, ami, akkor az élmény legalább annyira feltételezi a tárgy adottságát, mint amennyire a tárgy az élményét. Mivel az élmény éppen úgy csak egy tárgyon keresztül adódhat, mint ahogyan a tárgy egy élményen keresztül, ezért egyik sem tekinthető alapvetőbbnek a másiknál. Sem a világban benne lévő, abba belefelejtkező tudat, sem a tapasztalat immanens tudata nem előzheti meg a másikat. Nemcsak az igaz, hogy a reflexió „megelőlegezi önmaga számára az igaz ideát, [...] a világra vonatkozó aktuális gondolatot”,¹⁰⁰ hogy már feltételezi egy világ adottságát: élménytudat és világtudat *kölcsönösen* feltételezi egymást. Hosszas vizsgálódások után, a 6. fejezetben az is világos lesz, hogy ez nem

¹⁰⁰ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*, 59.

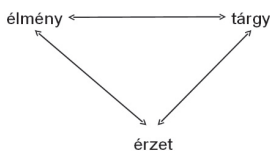
csupán az élményfolyam reflexióban adódó *tematikus*, hanem, paradox módon, a transzcendens tapasztalat során átélt atematikus élménytudatra is igaz.

Ezek után már nyilvánvaló, hogy az adekváció fogalmával kapcsolatos korábbi nehézségeink is már azt jelezték, hogy az élményfolyam kiemelt státusza maga is kérdéses. Ahogyan az adekváció fogalma fokozatosan kicsúszik a kezeink közül, úgy inog meg az élményfolyam prioritásának erre alapozott tézise is: a fejezet során az élményfolyam és a transzcendens szféra egyre szimmetrikusabb kontrasztok révén különült el egymástól. Mivel azonban a kitágult tapasztalat kettős tudatforma, tehát az átélt mellett az *észleltet* is magában foglalja, így – annak ellenére, hogy az élményfolyam fokozatosan elveszítette kiemelt bizonyosságát – továbbra is a tapasztalat filozófiája által meghatározott keretek között maradhatunk.

Ha azonban élmény és tapasztalt tárgy kölcsönös függésére alapozva a reflexiót forgásként fogjuk fel, akkor látszólag szükségtelenné válik az élményeket konstituáló harmadik szint, vagyis az abszolút folyam feltételezése. Megnyílik a lehetőség, hogy az élményfolyam konstitúcióját már ne egy végső, minden konstitúciót nélkülöző, áramló érzetfolyam alapján képzeljük el, hanem éppen annak a tapasztalt tárgynak az alapján, amelynek a konstitúcióját az élmény alapozza meg. Ez végső soron azt jelenti, hogy fel kell adnunk az egész transzcendentális filozófiának azt a Kanttól származó alapmeggyőződését, hogy a tapasztalat transzcendentális lehetőségi feltételei maguk nem jelenhetnek meg, illetve azt az ezt megalapozó általánosabb, logikai szükségszerűség álruhájában fellépő alapfeltevést, hogy feltételezett és feltétel viszonya nem fordítható meg; hogy a feltétel nem alapulhat azon, aminek ő maga a feltétele. Éppen ez a gondolat azonban az, amelyhez a következő fejezetekben el fogok jutni, és amelynek a tapasztalati folytonosság és az idő fogalmával való összefüggését lépésről lépésre meg fogjuk érteni.

A végső alapként szolgáló érzetfolyam abszolút státuszának megin-gása azonban nem jelenti, hogy az anyag vagy az érzet fogalma valamiféle jogtalanul bitorolt fogalom volna. Megpróbálom megmutatni, hogy az érzet vagy a tartam fogalma ugyan nem a tapasztalatfolyam végső, nem-konstituált alaprétege, ám nem is puszta fikció: az immanensen adódó élményeinkhez és az észlelt tárgyakhoz hasonlóan – maga is konstituált. Ennek belátásához a 6. fejezetben érkezünk el. Az érzet fogalma valójában éppen úgy csupán az élmény fogalmával való kontrasztjában, illetve kölcsönös függésében lesz értelmezhető,

ahogyan az élmény fogalma is csak a tapasztalt tárgy fogalmával való kölcsönös szembenállásból meríti az értelmét. A forgás fogalma így a 6. ábrán szemléltetett elképzeléshez vezet.



6. ábra

Abból a tényből tehát, hogy az érzeteink nem egy minden konstitúcióhoz végső alapként szolgáló folyam elemei, hanem maguk is konstituáltak, nem következik, hogy valójában nem léteznek.¹⁰¹ Az időtudat háromszintű elképzelésével nem az a probléma, hogy az immanens szintet létezőként kezeli, holott az csupán a reflexió során konstituálódik, hanem az, hogy nem veszi észre: bizonyos értelemben ugyanez igaz az abszolút, illetve a transzcendens folyamra magára is. Valójában egyik szint sem létezik inkább, mint a másik; az egyik éppen úgy konstituált, mint a másik.

Az ezzel ellentétes nézetek valamennyien azon a naiv elképzelésen alapulnak, hogy a reflexió a közvetlen észleléshez képest valamiképpen utólagos; hogy – abban az értelemben, amelyben itt foglalkoz-

¹⁰¹ Dan Zahavi a hagyományos „háromszintű” elképzelést vitatva a második, immanens folyam szintjéről pontosan emiatt véli úgy, hogy az „valójában nem létezik”: „nincs második szint, a szubjektív időnek nem létezik olyan szintje, amelyen a tapasztalatok egymásutánisága mint egy időtárgy adódik. Ez a szint csupán abban a pillanatban konstituálódik, amelyben reflektálni és emlékezni kezdünk. A reflexiót megelőzően nincs tudatunk belső tárgyiságokról, és nincs különbség az átélt élmények önmanifesztációja és a belső időtudat folyama között. A belső időtudat csupán élményeink prereflexív öntudatának a neve” i. m. 168. Zahavi kiindulópontjával, amely szerint az immanens sík a reflexióban konstituálódik, természetesen egyetértek, azonban ebből számomra távolról sem következik, hogy az ne létezne. Világos, hogy a fenomenológia belátása szerint a „transzcendens szint” is konstituált, mégsem kell azt állítanunk, hogy nem létezik. Ugyanez igaz az immanencia szintjére is: az nem kevésbé „létezik”, mint akár a transzcendens, akár az abszolút szint. A helyzetet az sem változtat, hogy az immanens tárgyiságok „csak a reflexió pillanatától” fogva léteznek. Látni fogjuk: transzcendens tárgytapasztalat nincs a reflexiót „megelőzően”.

tunk vele – csupán valamiféle luxus; pusztán egy olyan szabadon végrehajtható aktus, amelyet például egy tárgyába folyamatosan belefeledkező tudat akár meg is spórolhatna magának. Be fogom azonban látni, hogy valójában éppen úgy nincs reflektálatlan észlelés reflexió nélkül, mint ahogyan nincs reflexió sem reflektálatlan észlelés nélkül. A reflexió itt tárgyalt változata a tapasztalatnak nem egy, az észlelésről leválasztható vagy elkülöníthető eleme. Az élményeinktől független objektív valóság közvetlen, és az élményeink reflektált tudata ugyanabban a folyamatban, egymástól függő módon keletkezik: egyik sem előzheti meg a másikat.

A most megfogalmazott nézet nem kényszeríti a tapasztalatot egy abszolút folyam révén fundált merev struktúrába. A reflexió jelenségének egy jóval adekvátabb felfogása adódik, ha felfigyelünk a tapasztalat flexibilis, önmaga körül újra és újra átforduló szerkezetére. A tapasztalatfolyamnak nincs végső, abszolútnak tekinthető fundamentuma. Bár ez a struktúra – amelynek egyelőre csupán a körvonalait vázoltam fel – elsőként a reflexió jelenségében mutatkozott meg, valójában az élményfolyam összes alapvetőnek tekinthető problémáját jellemzi: a következőkben elemzésre kerülő bármelyik tapasztalati réteg óhatatlanul ugyanezt a felépítést mutatja.

II. RÉSZ

A FORMA

4. FEJEZET

A TAPASZTALAT, A TAPASZTALT¹⁰² ÉS A FOLYTONOS ÁTMENET

Következő lépésben természetes módon az a probléma merül fel, hogy élményeink a tapasztalatfolyamban miként „kapcsolódnak össze” egymással; élményeinkből miként válik egy *élményfolyam*. Az élmények között fennálló kapcsolatok vizsgálata magától vezet majd át a folytonosság problémájához, hiszen élményeink a tapasztalatfolyamban, vagyis az immanens időáramban nem úgy következnek egymás után, mint láncon a gyöngyszemek, hanem kontinuum folyamatot alkotnak. Mivel azonban a kontinuum egyik jellemzője éppen az, hogy fennállásához nincs szükség az elemeit összefogó, azok közé beékelődő kapcsolóelemek feltételezésére, hiszen azok között nincs is semmiféle térköz vagy választék, ezek a vizsgálódások óhatatlanul magukkal hozzák összekötő és összekötött, fogalom és szemlélet, forma és tartalom, illetve minden egyéb, ezekhez funkcionálisan hasonló dichotómia felszámolását.

Abból a kanti meggyőződésből fogok kiindulni, hogy mindenfajta kapcsolat lehetősége valamiképpen *fogalmakon* alapul, ezért ebben a fejezetben a „fogalom” fogalma kerül a vizsgálódásaink középpontjába: a fogalmiság ilyen indirekt módon válik a tapasztalatfolyam részévé. Az első gondolkodó, aki a fogalmak és a tapasztalatfolyam között ilyen jellegű összefüggést vélt felfedezni Kant volt. Nála a tapasztalatfolyamon belül létesülő kapcsolatok problémája egyben a tapasztalt *objektivitás* problémája is. Elgondolásai szerint

¹⁰² Ebben a fejezetben, a „tapasztalt” kifejezést az eddigiekkel ellentétben nem a tapasztalatra, vagyis az élményfolyamra magára fogjuk alkalmazni, hanem az élményfolyamon keresztül megjelenő tárgyszférára; arra, aminek legáltalánosabb formájára korábban az „észlelt” kifejezéssel utaltunk. Ennek oka az, hogy ez a szóhasználat jobban illeszkedik Kant szövegeinek vizsgálatához, ami ennek a fejezetnek nagy részét ki fogja tenni. A következő fejezetben azonban visszatérünk a korábban használt terminológiánkhoz.

a tapasztalatfolyamot éppen annyiban jellemzi *egy sajátos értelemben vett* objektivitás, amennyiben az elemei között kapcsolatok egy meghatározott rendszere áll fenn; amennyiben azok adott típusú *szintéziseknek* vannak alárendelve. Annak ellenére, hogy a második fejezetben az élményszófogalmat elhatároltam a tudományok által használt objektivitás szférájától, a fogalomnak ez az új értelme mégis biztosítja, hogy a tapasztalatra vonatkozó fejtegetések bizonyos értelemben objektívak legyenek.

Az új fogalom – ami nem más, mint az *objektív realitás* descartes-i eredetű fogalma – azonban első pillantásra csupán azt garantálja, hogy az élményeink tőlük különböző tárgyakra irányuljanak. A tudományok eredményei ezzel szemben azért objektívak, mert egyrészt az általuk vizsgált tárgyszféra mindenki számára, tehát *általánosan elérhető*, másrészt az eredményeik a vizsgált szférához tartozó elemek egy meghatározott körére *általában* alkalmazhatók: egy háromszögekre vonatkozó geometriai tételt például bárki képes belátni, és *minden* háromszögre érvényes. A tudományok az individuumok egyedi és esetleges világához egy speciális módon kapcsolódnak: ugyan valamiképpen ezekből indulnak ki, vagy a belátásaik legalább alkalmazhatóak ezekre, ám egy bizonyos ponton és egy bizonyos értelemben mégis elszakadnak tőlük; az általános érvényűség és a *fogalmiság* közegeiben mozognak. Az objektivitás esetükben a vizsgált szféra *interszubjektív elérhetőségét* és annak *konceptualizálhatóságát* is jelenti.

Még ha elfogadjuk is, hogy az élményeink a reflexió révén *maguk is tárgygyá* tehetőek, ez önmagában még nem biztosítja sem azt, hogy ezek a tárgyak mindenki által, vagyis *interszubjektíve* megismerhetőek, sem azt, hogy – a tudományok által vizsgált objektumokhoz hasonlóan – fogalmak és törvényszerűségek alá foglalhatóak legyenek. Az objektív realitás, vagyis a tárgyi irányulás descartes-i, kanti eredetű fogalmának alkalmazhatóságából látszólag nem következik, hogy az élményszófogalmat magát is visszatérő szabályszerűségek jellemzik, hogy a rajtuk keresztül megjelenő tárgyakhoz hasonlóan az átélt élményeink maguk is fogalmak és törvények alá rendelhetőek.

Óhatatlanul felmerül a kérdés: vajon nem valami radikálisan egyedi és esetleges szféra az, amelyet a tapasztalat tudománya vizsgál? Lehet-e a reflexió révén adódó élmények árama ebben az értelemben is objektív vizsgálódások tárgya? Nem éppen az élményszófogalom az a szakadatlanul áramló és változó herakleitoszi folyó, amely nélkülöz minden ismétlődést, minden olyan állandó formát, amely lehetővé

teszi, hogy vele kapcsolatban fogalmakról és törvényszerűségekről beszéljünk? Nem kell-e éppen Husserl korábbi belátásaira vagy éppen Bergson észrevételeire alapozva azt állítanunk: „mivel a következő pillanat mindig magában foglalja az előzőn felül az emléket, amit az előző hagyott a számára”, ezért „egy tudatos lénynek nincs két azonos pillanata”?¹⁰³

Talán már első pillantásra is nyilvánvaló: bár tapasztalataink folyamatosan változnak, áramlanak, mégis engedelmeskednek bizonyos törvényszerűséseknek. Éppen Kant elgondolásaiból kiindulva lehet az első olyan elképzelést felvázolni, amely kapcsolatot lát a tudományok által vizsgált, a hétköznapiaink során folyamatosan feltételezett objektumszférát és a tapasztalatot magát szabályozó törvényszerűségek között. Elképzelései szerint tapasztalataink nem irányulhatnak olyan objektumokra, amelyekre általános érvényű törvények vonatkoznak, ha nem lennének maguk is hasonlóan általános érvényű törvényszerűséseknek alávetve. Ez elsősorban azért van így, mert a tapasztalatainkban Kant szerint egyáltalán nem jelenhetnének meg objektumok, ha magának a tapasztalatnak nem lenne egy megmaradó formája. Tapasztalatainkon keresztül éppen azért tud bármiféle fogalmak révén megragadható objektivitás megjelenni, mert *maga a tapasztalat is* általános érvényű és szükségszerű törvényszerűséseknek engedelmeskedik. A kanti *dedukció* elgondolása szerint ugyanis – amelyet ebben a fejezetben át fogok tekinteni – bizonyos típusú ellentmondás lenne, ha az objektivitás alapjainál található élményfolyamot magát nem rendeznék általános érvényű törvények, ha tehát maga minden szempontból kaotikus lenne. Kant elképzelései szerint mind a tapasztalatra, mind a tapasztalt *tárgyiságokra* vonatkozó általános érvényű összefüggések alapjainál a *fogalmiság* húzódik meg.

Ugyanilyen nyilvánvaló azonban, hogy a tapasztalatot szabályozó elvek, illetve azok a fogalmak, amelyeken ezek alapulnak,¹⁰⁴ nem

¹⁰³ Bergson, Henri: A gondolkodás és a mozgó, Fordította Dékány András, Budapest, L'Harmattan, 2012, 133.

¹⁰⁴ Az ebben és a következő fejezetben megfogalmazott állításaimat nem fogom fogalmakra és törvényekre külön-külön megfogalmazni, és az itt elemzett műveiben ezt Kant maga sem teszi. Fogalmak és törvények összefüggése világos: általános érvényűsége miatt minden törvényszerűség feltételez fogalmakat, hiszen nincsenek csupán individuális képzeteket magukba foglaló törvények; másrészt minden fogalom lehetővé teszi, hogy rá vonatkozóan vagy a segítségével törvényszerűségeket fogalmazunk meg.

azonosak egyik tapasztalatainkon keresztül megjelenő transzcendens objektumszféra Kant által gyakran különösnek nevezett törvényszerűségeivel sem. Kant ezért azt állítja, hogy a tapasztalt világot leíró *empirikus* fogalmak és a nekik megfelelő különös törvények mellett vannak egyéb – általa *a priori*-nak nevezett – fogalmak és törvényszerűségek is, amelyek segítségével éppen magának a tapasztalatfolyamnak a törvényszerűségeit írhatjuk le. „Hogy a különös törvényeket egyáltalán megismerhessük, a kategóriáknak tapasztalattal kell kiegészülniük; ám arról, hogy egyáltalán *mi a tapasztalat*, [...] kizárólag az *a priori* törvények világositanak föl”.¹⁰⁵

I. A TAPASZTALAT ÉS A TAPASZTALT KANTNÁL

Kant gondolataiból kiindulva tehát azt mondhatjuk: annak megfelelően, hogy a tapasztalat és a tapasztalt tárgyszférák objektivitása különböző, az ezt biztosító fogalmaknak is megkülönböztethetjük két, egymástól gyökeresen eltérő típusát. A tapasztalt tárgyiságokra vonatkozó, illetve azokból származó szokásos, empirikus fogalmak mellett, amilyen a „ház”, a „virág” vagy az „ember” fogalmai, bevezethetünk a tapasztalatra vonatkozó úgynevezett *a priori* fogalmakat is, amelyeket Kant maga kategóriáknak keresztel el. Az *a priori* jelző ugyan nála elsősorban nem arra utal, hogy ezek a fogalmak a tapasztalatra vonatkoznak, hanem arra, hogy nem a tapasztalatból származnak, azonban a két jelentésárnyalat nem zárja ki egymást: paradox módon Kant rendszerében a tapasztalatra vonatkozó összefüggések nem származhatnak magából a tapasztalatból.

Követni fogom Kantot abban a meggyőződésében, hogy bármely szféra objektivitását a szférát alkotó elemek között fennálló kapcsolatok teszik lehetővé, s abban is, hogy ezekért a kapcsolatokért éppen bizonyos fogalmak felelnek. A tapasztalat objektív megragadhatóságának, vagyis a konceptualizálhatóságának kérdése tehát elvezet a tapasztalatfolyam elemei között fennálló *kapcsolatok* vizsgálatához: Kant nyomán annak a gondolatnak a következményeit fogom nyomon követni, hogy a tapasztalatfolyam összefüggéseit sajátos, *a priori* fogalmak felelnek. Elsőként azt vizsgálom, hogy Kant miként is vezeti be ezeket. Ennek során egy más esetekben is használt eljárással él: kiindul egy fogalom általános jelentéséből, ám addig alakítja azt,

¹⁰⁵ *A tiszta és kritikája*, (165/B 165)

amíg a fogalom egy, az eredetitől látszólag teljesen eltérő területen is alkalmazható nem lesz. Nincs ez másként a fogalom fogalmával sem, s ezért első pillantásra nem könnyű átlátni, mi köze is van egymáshoz az *a priori* és a hétköznapi értelemben vett empirikus fogalmaknak. Kant eljárása azonban azt sugallja, hogy a két eltérő értelem között szükségképpen fennáll valamilyen kapcsolat.

A nézet, hogy az *a priori* fogalmak a tapasztalatfolyam, az empirikus fogalmak viszont a tapasztalt tárgyszféra összefüggéseit biztosítják, valójában nem tulajdonítható minden további nélkül Kantnak. Az ezzel kapcsolatos nehézség legfőbb forrása, hogy Kant nem különíti következetesen el, és nem állítja minden ponton szembe a *tapasztalatot* a *tapasztalttal* úgy, ahogyan azt én javasoltam. A tapasztalat kifejezést igen gyakran *mindkét régióra* alkalmazza. Mivel a kanti rendszerben a tapasztalat maga is a tapasztalt jelenségvilág egy részterülete, és megfordítva, Kant a tapasztalt jelenségvilágra magára is gyakran alkalmazza a „tapasztalat” kifejezést, ezért gyakran tűnik úgy, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételeiként megjelenő *a priori* fogalmak *egyszerre és közvetlenül* feltételei mind a tapasztalatnak – az általunk használt értelemben –, mind a vele eddig szembeállított, rajta keresztül megjelenő tapasztalt tárgyi szféráknak.

Bár arra már Kant is figyel, hogy a tapasztalat saját, belső ideje nem azonosítható a tapasztalt transzcendens idővel, ezt a megkülönböztetést nem alkalmazza következetesen a két szférát meghatározó *minden* összefüggésre. Nem különíti el *valós* és *valódi* (*reell* és *real*) szféráit úgy, ahogyan azt Husserlt értelmezve korábban javasoltam, s így az sem állítható minden megszorítás nélkül, hogy az „*a priori*” kifejezés nála az egyik, az „empirikus” pedig a másik szférára vonatkozik. Ha azonban lépésenként nyomon követjük, milyen szférákat is határoz meg nála az utóbbi két fogalomtípus, akkor látni fogjuk, *a priori* és empirikus már Kantnál is két olyan területet különít el, amelyek valójában megfeleltethetőek tapasztalat és tapasztalt szembeállításának.

Ezek a vizsgálódások nem csupán azt a célt szolgálják, hogy segítségükkel az eddig felvázolt nézetet összhangba hozzuk Kant elgondolásaival. Az a két szféra ugyanis, amelyek Kantnál megfeleltethetőek tapasztalat és tapasztalt régióinak, olyan kapcsolatban áll egymással, amelynek egy fontos vonása hiányzik az élmény és a tárgy viszonyáról általam korábban adott jellemzésből. Tapasztalat és tapasztalt husserli vagy fenomenológiai jellegű megkülönböztetését, amelyből kiindultam, azért igyekszem még akár némi erőfeszítés

arán is Kant gondolatai között felfedezni, mert a fogalompár kanti rendszerben beazonosított megfelelőjének egy fontos jellegzetességét rá fogom vetíteni a fenomenológiai megkülönböztetésre. A kanti megkülönböztetés husserli változatát tehát arra fogom használni, hogy segítségével feltárhassam az eredeti, husserli megkülönböztetés egy kanti jellegű sajátosságát. Kant elgondolásai között pedig annak révén fogom a szóban forgó két szférát beazonosítani, hogy végigveszem a fogalom-szemlélet összjáték révén adódó régiók lehetséges változatait. Ehhez elsőként a fogalom fogalmának két alapvető jellegzetességét kell tisztázni.

1.1. A fogalom fogalmának jellegzetességei

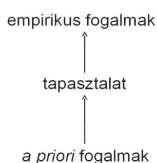
A fogalmak Kantnál a szemléletekkel szembeállítva mint *általános* és a tárgyakra csupán *közvetett* módon vonatkozó képzetek jelennek meg.¹⁰⁶ Az empirikus fogalmak esetében mindkét gondolat világosnak tűnik: a „ház” fogalma soha nem adott a házokról adódó élményeinkhez hasonló *közvetlenséggel*, és e miatt nem is áll olyan közvetlen viszonyban az egyes házakkal, mint az érzékszerveink révén róluk adódó szemléleteink. Ezenfelül, amikor úgy fogalmazunk: „a ház olyan építmény, amely emberek életteréül szolgálhat”, akkor nem csupán erről vagy arról a házról beszélünk, hanem a ház fogalmának segítségével házokról *általában*, vagyis minden egyes házról. Egy empirikus fogalom ebben az értelemben közvetett és általános érvényű. A fogalom és a szemlélet fogalmát első lépésben abban a némileg talán homályos értelemben fogom használni, amelyet a két fogalom mindegyike csupán a másikkal való kontrasztjában nyer el. Lássuk, milyen értelemben alkalmazható a két ismertetőjegy az *a priori* fogalmakra! Eközben közelebb kerülünk annak megértéséhez is, hogy pontosan mik is ezek, és miért van rájuk szükség.

1.1.1. Az *a priori* fogalmak általánossága

Ezeknek a fogalmaknak igen sajátos kapcsolatuk van a tapasztalattal. Amíg az empirikus fogalmak valamiképpen *a tapasztalatból származnak* például absztrakció révén, addig az *a priori* fogalmak –

¹⁰⁶ L. pl. *A tiszta és kritikája*, 77, (A 19/B33) és *Logik*, s. 521. (A 139/AA 91).

vagyis Kant szóhasználatában a kategóriák – *maguk teszik lehetővé a tapasztalatot*; az előbbieket a tapasztalat alapulnak, az utóbbiak viszont megalapozzák azt. „Mármost a tapasztalat és a tárgyairól alkotott fogalmak közötti szükségszerű megfelelés kétféleképpen gondolható el: vagy a tapasztalat teszi lehetővé ezeket a fogalmakat, vagy ezek a fogalmak a tapasztalatot. [...] A kategóriák esetében ...csak a második lehetőség marad: a kategóriák az értelem oldaláról megalapozzák minden tapasztalat lehetőségét”.¹⁰⁷ A tapasztalat és a kétféle fogalom viszonyát ennek megfelelően a 7. ábra segítségével szemléltethetjük.



7. ábra

A korábban mondottaknak megfelelően induljunk tehát abból ki, hogy az empirikus fogalmakat a tapasztalatban megjelenő *tárgyiságokra*, míg az *a priori* fogalmakat magára a *tapasztalatra* vonatkozó általános érvényűség jellemzi. Az utóbbiak esetében az általános érvény annyit jelent, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételeiként annak *egészét áthatják*. A tapasztalatnak nincs olyan eleme, amely ne „esne” szükségképpen ezeknek a fogalmaknak a terjedelmébe, mert nélkülük egyáltalán nincs tapasztalat.

Ebből adódik, hogy az *a priori* fogalmak tapasztalattal való kapcsolata egészen más jellegű, mint az empirikus fogalmak és a terjedelmükbe eső objektumok viszonya. A tapasztalatfolyam elemei a szó szigorú értelmében nem esnek az *a priori* fogalmak terjedelmébe. Az *a priori* fogalmak ugyanis tapasztalat *lehetőségfeltételeiként* olyan funkciók, amelyek a tapasztalat alakulását szabályozzák: ők felelősek a tapasztalatban adott *kapcsolatokért*, vagyis – Kant szóhasználatában – a *szintézisekért*. Közelebbről, az *a priori* fogalmak általános érvényűsége éppen abból adódik, hogy Kant szerint a tapasztalat *minden részletében* szintéziseket foglal magában. Ezek a fogalmak tehát, az empirikus fogalmaktól eltérően, nem maguk

¹⁰⁷ A tiszta ész kritikája, (166/ B166–167)

alá foglalják azokat a tárgyiságokat, amelyekre vonatkoznak, hanem összekapcsolják őket. Pontosabban megfogalmazva: nem abban az értelemben jelentenek az objektumaik között kapcsolatot, hogy – miként az empirikus fogalmak – *kiemelik* azok egy közös jegyét, hanem abban a másik értelemben, hogy formai alapon – elsősorban időben – *egymáshoz rendelik* őket. Azonnal látni fogjuk, hogy ezek a fogalmak – éppen mert nem élmények egy közös jegyét emelik ki – nem nyerhetők absztrakció révén; bár a tapasztalatra vonatkoznak, mégsem lehet empirikus úton, a tapasztalatra irányuló belső észlelésből kiindulva eljutni hozzájuk.

1.1.2. Az *a priori* fogalmak közvetett jellege

Az utóbb említett tény végső alapjait azonban a fogalmak másik jellegzetes vonásának vizsgálata során érthetjük meg. Első pillantásra *a priori* és empirikus fogalmak között ebből a szempontból is hasonlóságokat fedezhetünk fel, a részletek vizsgálata során azonban újra alapvető eltérésekre bukkanhatunk. A közvetettség mindkét esetben abból adódik, hogy a fogalmak nem elemei annak a szférának, amelyet szerveznek. Éppen úgy, ahogy az empirikus fogalmak nem találhatók meg a terjedelmüket képező tárgyi szféra elemei között, a kategóriák által kifejezett kapcsolatok vagy szintézisek sem közvetlen alkotóelemei, nem *valós részei* a tapasztalatnak, vagy – egy William Jamestől kölcsönzött kifejezést alkalmazva – nem „szubsztantív elemeket” összekapcsoló „tranzitív részei” az élményáramnak: nem úgy jelennek meg, mint a tapasztalataink részeként elkülöníthető elemek. A kategóriák a háttérből szervezik a tapasztalatfolyamot, s így csak közvetve jelennek meg benne.

Az *a priori* fogalmak esetében ez a közvetettség azt jelenti, hogy mint szervező elvek csak az általuk szervezett anyaggal, vagyis a *szemléletekkel* együtt, azokkal összevegyülve válhatnak a tapasztalat részeivé. A tapasztalatfolyam olyan láncszemek révén áll össze, amelyek paradox módon amint betöltik funkciójukat, és összekapcsolják a folyam elemeit, az utóbbiakkal együtt „eltűnnek”, vagyis nem jelennek meg úgy, mint a folyam *de facto* elkülöníthető részei.

Ugyanez érdekes módon igaz lesz magára a fogalmak által szervezett anyagra, vagyis a szemléletekre is: Kant elképzelései szerint a tapasztalatban ezek sem adódhatnak önállóan. A szlogenné meredett kanti tézis szerint „fogalmak nélkül a szemléletek vakok”

(106, A 51/B 75). Ez azonnal felveti a kérdést: ha a szemléletek egyik ismertetőjegye éppen abban áll, hogy *közvetlenül* vonatkoznak a tárgyakra, akkor miként lehetséges az, hogy a most említett értelemben a fogalmakhoz teljesen hasonló *közvetettség* jellemzi őket? Ez a probléma a kanti szemléletfogalom egyik legmélyebb ellentmondását jelzi: a szemlélet fogalma révén Kant valami olyasmit próbál megragadni, ami egyrészt már közvetlenül a megjelenő tárgyhoz (vagyis inkább a dologhoz) kapcsolódik, másrészt viszont maga is csak az értelem *közvetítésével* vonatkozhat tárgyra. A szemlélet nem pusztán egy olyan elem, amely a passzivitás letéteményeseként kívülről jön, hanem egyben egy olyan elem is, ami közvetlenül irányul valami tárgyra. Azonban éppen maga Kant hívja fel a figyelmet arra, hogy az utóbbi nem lehetséges: minden tárgyi vonatkozás – akár fogalmi, akár szemléleti jellegű – *közvetett*. Annak megértését, hogy a fogalom és szemlélet között fennálló, már magánál Kantnál is megjelenő strukturális hasonlóság ellenére a két elem miként különülhet el mégis egymástól, a későbbiekre kell halasztanunk.¹⁰⁸ Egyelőre vizsgálva kell térnünk a fogalmi szféra már megkezdett elemzéséhez, ám ennek nyomán fogalom és szemlélet elkülönülésének mélyebb okait is meg fogjuk érteni.

Mivel, amint rövidesen látni fogjuk, az *empirikus* fogalmakat – illetve minden olyan elemet, amely formaként, illetve anyagként jelenik meg Kant rendszerében – a közvetettségnek ugyanezzel a fogalmával lehet jellemezni, ezért általában elmondható: elgondolásai szerint nem tapasztalhatunk sem semmiféle elemet az egyéb elemekkel való kapcsolatai nélkül, sem kapcsolatokat összekapcsolt elemek nélkül. Mivel mindkét fogalomtípus – vagyis empirikus és *a priori* – csak közvetett módon áll kapcsolatban a terjedelmükbe eső tárgyakkal – tehát a tapasztalattal, illetve a tapasztalatban megjelenő objektumokkal –, ezért bármelyikükhöz csak közvetett módon

¹⁰⁸ Ez az ellentmondás arra világít rá, milyen nehéz probléma is a szemlélet kanti fogalmának tisztázása. Első pillantásra könnyű megadni olyan jegyeket, amelyek – például a fogalmakkal szemben – a szemlélet fogalmát jellemezik, ám annál nehezebb azután a fogalmat beilleszteni a tapasztalatfolyam egészét leíró rendszerbe. A fogalom egy további meghatározását adhatja például Bergson tartamfogalma, ám látni fogjuk, hogy még a szemléletnek a tartamfogalmára alapozott változata sem képes azt a fentebb kiemelt szimmetriát felmutatni, amelyet fogalom és szemlélet között már Kant felfedezett. Bergsonnál a szemléletektől egyirányú utca vezet a fogalmakhoz, és éppen ebből adódik elképzelésének egyik legalapvetőbb problémája is.

tudunk *hozzáférni*. Nem pusztán az igaz, hogy nem vonatkoznak közvetlenül tárgyakra: sem az empirikus, sem az *a priori* fogalmak nem is *adottak* közvetlenül a tapasztalatfolyamban. A hozzáférésnek ez a közvetettsége azonban ismét mást jelent a két esetben. Míg az empirikus fogalmakhoz csak *absztrakció* révén juthatunk el,¹⁰⁹ addig – amint már említettük is – az *a priori* fogalmakhoz Kant szerint még a reflexiót, tehát a tapasztalatainkra vonatkozó tapasztalatokat alapul vevő elvonatkoztatás révén sem érkezhethetünk el. A tapasztalat törvényszerűségei furcsa módon nem adódhatnak a tapasztalatra vonatkozó megfigyelésekből kiindulva. Az empirikus fogalmaktól eltérően az *a priori* fogalmakhoz nem felemelkedünk, hanem visszalépünk hozzájuk: csak egy furcsa ráklépésben, az élményfolyamból visszahátrálva, a közvetlenül adott tapasztalat *lehetőségfeltételeiként* tudjuk őket megragadni; olyan elemekként tehát, amelyek nélkül nem jelenhetne meg számunkra semmiféle adottság. A hozzáférésnek erre a közvetett jellegére utal Kantnál a transzcendentális jelző.

1.2. A hylomorfikus séma változatai

Elsőként azt az értelmezést fogom elmélyíteni, amely szerint a fogalmak közvetett jellege azt jelenti, hogy csak szemléletekkel összefonódva jelenhetnek meg az élményfolyamban. Látni fogjuk, ebben a sémában a fogalmak minden esetben a forma, a szemléletek pedig a formát betöltő anyag szerepét játsszák, így a két elem ilyen jellegű kapcsolatának minden változatát az úgynevezett hylomorfikus séma egy esetének tekintem. A *kritika* elképzelései szerint a séma két egymástól jól elkülöníthető szférára is alkalmazható: mind a *tapasztalat*, mind a *tapasztalatban megjelenő tárgyszféra* fogalmak és szemléletek összefonódása révén áll elő. Elsőként a séma alkalmazása révén előálló két szféra legkézenfekvőbb változatait tekintem át, majd beazonosítom azt a két régiót, amely Kantnál leginkább megfeleltethető a „tapasztalat-tapasztalt” kettős két oldalának.

¹⁰⁹ Hamarosan látni fogjuk, hogy az absztrakció elképzelése valójában az empirikus fogalmak „genezisével” kapcsolatban is komoly nehézségeket vet fel.

1.2.1. Az ismeret mint az összjáték révén adódó elem:
a séma empirikus változatai

A legkézenfekvőbb értelmezés szerint Kant a fogalom és szemlélet együttműködése révén kialakuló szférát nem a tárgy értelemben vett *tapasztalattal* azonosítja. E helyett a megfelelő kontextusokban leggyakrabban az „ismeret” (*Erkenntnis*) kifejezést használja. „Sem a fogalmak nem nyújthatnak ismeretet valamilyen nekik így vagy úgy megfelelő szemlélet nélkül, sem a szemlélet nem nyújthat ismeretet fogalmak nélkül” (106, A 50/B 74). A tézisnek ezt a formáját azonban magát is kétféleképpen érthetjük.

Először is úgy, hogy minden *propozicionális jellegű tudás* szemléletesen adott elemeket rendel fogalmak alá: egy tapasztalati tárggyal kapcsolatos igazság felismerése mindig egy szemléletesen adott individuum empirikus fogalmak révén történő beazonosítását jelenti. Az „ez az asztal barna” állítás igazságának belátása egy megjelenő szín barnaként való felismerését tételezi fel.¹¹⁰

Akár Kantnak tulajdonítjuk – vagy akár csak elfogadhatónak tartjuk – ezt a tézist, akár nem, a hylomorfikus séma most vizsgált változatának van egy másik értelme is. Eszerint fogalom és szemlélet összefonódása már egy jóval alapvetőbb szinten is megjelenik, és azt fogalmazza meg, hogy fogalom és szemlélet, értelem és érzékiesség összjátéka nélkül a tapasztalatban még önállóan adott *individuumok* sem jelenhetnének meg. Kant maga is gyakran fogalmaz ennek megfelelően: „Érzékelés nélkül nem volnának adva nekünk a *tárgyak*, értelem nélkül nem gondolnánk el őket” (106, A 50/B 74).¹¹¹

¹¹⁰ Ugyan már Kant tisztában volt vele, hogy nem minden állítás szubjektum-predikátum szerkezetű (l. pl. *A tiszta ész kritikája*, 149, B 140), ám egy tágabb értelemben mégis fenntartható, hogy valamilyen formában minden állítás, és így minden igazság „rekurzíve” ilyeneken alapul, tehát felfogható a „valamiként való beazonosítás” egy speciális eseteként. Ehhez természetesen figyelembe kell vennünk például olyan „szubjektum-predikátum formákat” is, amelyeket a logika nyitott mondatként tart számon, és amelyek szubjektumai nem nevek, hanem változók, vagy ki kell terjesztenünk például a „valamiként való felismerés” értelmét relációkra is. Bár mindezt itt nem fogjuk részletezni, a dolog értelmét szem előtt tartva ezek a problémák könnyen megoldhatóak.

¹¹¹ A most elkülönített két értelem „tudás” és „ismeret”, illetve tudható és megismerhető entitások különbségén alapul. Ezt a kétértelműséget valójában már a Kant által használt „ismeret” kifejezés is felmutatja, hiszen a „megismerés” sem csupán olyan *nominális* jellegű tárgyiságokra vagy individuumokra vonatkozhat, amilyen például az előbbi példánkban az asztal, hanem *propozicionális* jellegű

A kanti tézis ebben az erősebb értelmezésben azt mondaná ki, hogy az előbbi, asztalra vonatkozó igazság felismerésekor nem csupán ahhoz van szükségünk fogalmakra, hogy egy bizonyos szemléletesen adott individuumot egy fogalom alá rendeljük, hanem már ahhoz is, hogy *maga az asztal* vagy akár annak barna színe egyáltalán megjelenhessen számunkra. Az asztal észlelésekor egy tapasztalatban adott tárgyat asztalként fogunk fel, a barna szín látványában egy érzéki minőséget egy bizonyos színként azonosítunk stb. Fogalmak és szemléletek szükségszerű együttműködésének kanti tézise ebben a verzióban tehát nem csupán a fogalmak propozicionális *tudásban* betöltött szerepét hangsúlyozná, hanem azt is, hogy a fogalmiság már a tapasztalatban megjelenő *individuumok észlelésében* is szerephez jut.

A kanti séma *a priori* változatát azonban egyik eddigi értelmezés sem ragadja meg. Egyrészt a szemlélet, vagyis az anyag, amelyet ezekben az értelmezésekben fogalmak alá rendelünk, egyik esetben sem maga a szemlélet, hanem mindkét változatban már egy szemléletesen adott *tárgyiság*. Valami olyasmi tehát, ami szemlélet révén adódhat. Fogalmaink segítségével mindkét esetben egy a most tárgyalt séma révén előálló *tárgyat* vagy *tárgyiságot* fogunk fel valamiként, vagyis *mint* valami másik tárgyiságot. Másrészt a szerephez jutó fogalmak maguk is csupán empirikus fogalmak. Fogalom és szemlélet összefonódásának mindkét eddig említett változatában valójában szemléletesen adott *tárgyiságok* rendelődnek *empirikus* fogalmak alá. A sémának ez a változata leginkább a *tapasztalt* szféráját jellemzi.

1.2.2. A tapasztalat mint összetett elem: a séma *a priori* változatai

Érdemes azonban felfigyelnünk arra, hogy a tapasztalatainkban jelenlevő mintstruktúrát korábban – a fenomenológia belátásait követve – egészen másként értelmeztem. Úgy fogalmaztam: tapasztalatainkban mindig egy *élményen*, vagyis a *tapasztalatfolyam* egy

igazságokra is. („A mai órán megismerjük Thálész tételét.”) A dolgokkal való ismeretségen alapuló és az igazságokra vonatkozó tudás megkülönböztetéséhez l. pl. Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1959, 46. Ahogyan Russell is rámutat: végső soron minden tudás szükségképpen ismereteken alapul. Ehhez még l. a *Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén* c. esszét in Russell, B.: *Miszticizmus és logika*, Budapest, Magyar Helikon, 1976, 339–376.

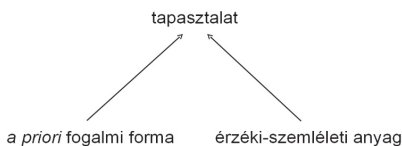
alaphelyzetben nem tárgyiként adott elemén keresztül jelenik meg egy tárgyiság: például egy *vizuális aspektust* fogunk fel úgy, mint egy *tárgy* felénk forduló oldalát. E szerint az értelmezés szerint a fogalmak révén felfogott szemlélet nem más, mint az *átélt élmény*.

Mivel a tapasztalatainkon keresztül adódó tárgyiságok megjelenését a tapasztalatfolyam elemei között szövődő kapcsolatok teszik lehetővé, így azok a fogalmi szintézisek, amelyek miatt az élményfolyamból egy tárgyiság emelkedik ki, magát az élményfolyamot összefogó szintézisek. A hylomorfikus séma most vizsgált változata révén tehát a két vizsgált elem összjátéka *közvetlenül* nem a tapasztalatainkon keresztül adódó *tárgyi egységért*, hanem magának a *tapasztalatfolyamnak* az egységéért lesz felelős.

A kanti tézisnek azonban ebben a változatában is lesz egy másik, a most vizsgálnál alapvetőbb értelme. Az előbbi változat valójában nehezen is illeszthető be Kant elképzelései közé, hiszen – ahogyan korábban is említettük – furcsa módon Kantnál még nincs jelen az élmény fenomenológiai fogalma. Van azonban Kant rendszerében egy látszólag jóval alapvetőbb fogalom, amely bizonyos értelemben hasonló szerepet tölt be az első kritikában, mint az élmény fogalma a fenti értelmezésben. A tapasztalatfolyam szintézisében szereplő elemek Kantnál *nem élmények*. Az *a priori* fogalmak végső soron az úgynevezett *érzéki sokféleség* között létesülő kapcsolatokért felelnek. Ennek megfelelően Kantnál még az élmények is valamiképpen az érzéki sokféleség formájában adódó anyag *a priori*, fogalmi szintézise révén állhatnak csak elő. Amikor azt állítottam, hogy az *a priori* fogalmak a *tapasztalat* szintéziséért felelnek, akkor Kant elgondolásának az érzéki sokféleségre vonatkozó alaprétégére gondoltam.¹¹²

¹¹² A szemlélet és az érzéki sokféleség kanti fogalmainak kapcsolatára csak a későbbiekben fogok részletesebben kitérni. Addig a két fogalmat – noha első pillantásra eltérőnek tűnnek – gyakran felváltva fogom használni. Annyi mindenesetre világos, hogy a szemléletek Kantnál szükségképpen foglalnak magukba valamiféle érzéki anyagot, vagyis érzeteket. „A tárgyak az érzékelés által vannak adva számunkra, és csakis ez a képesség nyújt nekünk *szemléletet*” (77, A19/B33) – fogalmazza meg Kant. Ezt azonban egy újabb megkülönböztetés segítségével rögtön tovább árnyalja, és elkülöníti egymástól az empirikus és az *a priori* szemléleteket, vagyis a *szemlélet* anyagát és formáját (78, A20/B34). Az utóbbi ennek megfelelően az „*érzékelés* tiszta formája” lesz, és az érzéki sokféleség *viszonyait* jelöli (uo.). A későbbiekből azonban világos lesz, hogy ez az elem a kanti rendszerben nem csupán nem adott önállóan – hasonlóan a fogalmakhoz és az érzéki anyaghoz –, hanem eredetét vagy forrását tekintve sem önálló, és ebben a tekintetben már különbözik mind az érzéki anyagtól, mind az *a priori*

A kanti elképzelést így mégsem túlzás a *hylomorfikus* séma egy változatának tekinteni: az átélt tapasztalatban szerephez jutó önálló elemek közül az egyik formaként, a másik anyagként jellemezhető. Kant szerint már ahhoz is, hogy a tapasztalatainkat átélhessük, a tiszta *a priori* formához járulnia kell valamiféle érzéki tartalomnak. „Az érzékek benyomásai adják az első okot ahhoz, hogy egész megismerőképességünk mozgásba lendüljön a fogalomalkotás céljából, és létrehozza a tapasztalatot, mely két igencsak különböző elemet foglal magában, nevezetesen a megismerésnek az érzékekből származó *anyagát*, és az anyag elrendezésére szolgáló sajátos *formát*...” (I34, A86/B118).



8. ábra

A *tapasztalat* a legutóbbi elképzelés szerint már valóban két olyan elem összjátékaként áll elő, amelyek közül egyik sem jelenik meg benne önállóan. Ahogyan egy meteor a Föld légkörébe érve hirtelen fölizzik, és ezáltal válik csak láthatóvá, akként élhetjük át a tapasztalatot is annak révén, hogy az önmagában megformálatlan, és ezért a tapasztalatban önmagában soha meg nem jelenő érzéki anyag az önmagában ugyancsak láthatatlan, tiszta és áttetsző forma, vagyis a fogalmiság (a kategóriák) közegébe lép. A tapasztalatra vonatkozó kanti alapséma ennek megfelelően a 8. ábra szerint alakul, s az *a priori* fogalmak közvetett jellege annyit tesz: csak az érzéki anyaggal összevegyülve, annak „közvetítésével” válhatnak átélhetővé vagy a belső észlelésben adottá.

A séma most vizsgált két változatának van egy közös vonása: ezekben – az előző pontban vizsgált két lehetőséggel szemben – az *a priori* fogalmak nem egy már adott *tárgyi* értelmet értelmeznek tovább: a fogalmak itt azokat a kapcsolatokat biztosítják, amelyek

fogalmaktól. Ennek megfelelően a szemléleti formákat nem fogom a tapasztalat olyan külön forrásból eredő, *végső alapelemei* közé számítani, amelyek önálló szerephez jutnak a kanti hylomorfikus sémában.

révén *magának a tapasztalatnak* az egysége jön létre. Így azokhoz a kapcsolatokhoz, amelyek a tapasztalatban megjelenő tárgyi értelemet biztosítják, csak *közvetett módon* van közük. Kant rendszerében az *a priori* fogalmak – az empirikus fogalmaktól eltérően – nem a tárgyi értelem *továbbalakulásában*, hanem jóval inkább az értelem *képződésében* jutnak szerephez.

1.2.3. A kanti séma végső értelme

Láttuk: a hylomorfikus séma előbbieken tárgyalt két nagyobb értelmezéscsoportja többféle kétértelműséggel is terhelt. Egyrészt nem egyértelmű, hogy a séma a *tapasztalat* vagy a *tapasztalt* egységéért felel, másrészt mindkét lehetőségen belül megnyílt egy újabb kéttősség is. Az előbbi esetben például eldöntetlen, hogy a sémában az anyag szerepét már komplex élmények vagy az érzéki sokféleség tölti-e be. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy magánál Kantnál a szintézisek eredményként előálló valóság valójában sem magával a tapasztalatfolyammal, sem az empirikus törvények által szervezett, tapasztalt tárgyi valósággal nem azonos: egy az utóbbinál alapvetőbb, ám ugyanakkor már mégis *tárgyinak* nevezhető szférát határoz meg, ami nem más, mint az empirikus valóság *a priori* fogalmak és transzcendentális törvények révén szerveződő objektív magja.

Bár ennek megfelelően a kritikai rendszerben nem beszélhetünk tapasztalat és tapasztalt kettősségéről, az *a priori* és az empirikus fogalmak által meghatározott valóság kettőssége mégis sok szempontból megfeleltethető lesz ennek. Mindkét megkülönböztetés egy olyan, alapvetőbb törvények révén adott szférát különít el egy ráépülő és őt feltételező másik rétegtől, amely egy attitűdváltás, egy új beállítódás révén tárulhat csak fel. A kanti elképzelés alapján azonban az empirikus fogalmaink felfüggesztése után nem egy minden tárgyi értelem nélkülöző folyamhoz, hanem még mindig egy sajátos értelemben vett *természethez* jutunk. A hylomorfikus séma révén előálló valóságnak ez a változata az, amely a leginkább megfelel Kant intencióinak.

Az *a priori* fogalmak tehát Kantnál már maguk is egy *szűkebb értelemben* vett jelenségvilágot határolnak körül, amely, bár alapul szolgál egy empirikus fogalmak révén strukturált, tágabb értelemben vett természet fogalmához, bizonyos értelemben attól mégis független. Kant *Az ítélőerő kritikájának* bevezetésében részletesen

kifejti: lehetséges képzeteknek egy olyan rendszere, amely csak az értelem transzcendentális törvényeinek felel meg, amely azonban nem tesz lehetővé empirikus általánosításokat. Elképzelhető lenne tehát egy olyan jelenségvilág, amely éppen olyan lenne, mint az általunk ténylegesen tapasztalt természet, ám soha nem jutna eszünkbe, hogy fogalmak megalkotása céljából összekapcsoljuk egymással azokat a jelenségeket, amelyeket most összekapcsolunk. Ekkor nem észlelnénk, hogy van valami közös abban, amikor egy érett alma lehull a fáról és abban, amikor egy kavics a talpunk alól a szakadékba gördül, vagy nem figyelnénk fel arra, hogy két azonos színű tárgy bizonyos szempontból hasonlít egymáshoz. Ebben az esetben nem rendelkeznenék olyan empirikus fogalmakkal sem, amilyen az alma, a kő vagy a szín, hiszen a rájuk épülő empirikus törvényekkel együtt ezek is hasonlóságokon alapuló általánosítások eredményei. Ebben az esetben valójában nem is tudnánk nyelviileg sem kifejezni magunkat. A természet ugyan bizonyos értelemben éppen olyan lenne, mint most, vagyis ugyanaz a jelenségvilág adódna számunkra, ám ezek a – mégiscsak módosított értelemben vett – jelenségek az őket rendező empirikus fogalmak híján – ahogyan Kant fogalmaz – „különféleségük és heterogenitásuk végtelen nagysága miatt, nyers és kaotikus aggregátumként jelennének meg számunkra”.¹¹³

Kant elgondolása szerint tehát elképzelhető, hogy ugyanaz a *tapasztalatfolyam* és ugyanaz a rajta keresztül megjelenő valóság, amely alapján mi a szokásos empirikus általánosításainkat végezzük, és amelyet az értelem *a priori* fogalmai a nekik megfelelő transzcendentális törvényekkel együtt meghatároznak, ne adjon alapot semmiféle asszociációra: bár „az értelem transzcendentális törvényei szerinti általában vett tapasztalatot rendszernek, nem pedig pusztán aggregátumnak kell tekinteni, ebből azonban nem következik, hogy a természet a maga *empirikus* törvényei szerint is az emberi megismerőképeség számára megragadható rendszert alkot. [...] Mert hiába kell előfeltételeznünk egy transzcendentális törvények szerinti rendszert, önmagában véve nem lehetetlen, [...] hogy az empirikus törvények és a nekik megfelelő természeti formák, különféleségük és heterogenitásuk végtelen nagysága miatt, nyers és kaotikus aggregátumként jelenjenek meg számunkra, anélkül hogy a rendszernek

¹¹³ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*, 29., *Kritik der Urteilskraft, Die Werke Immanuel Kants, Band X.* Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1996. Einleitung, Erste Fassung s. 21.

akár a leghalványabb nyomát is mutatnák” (uo.). Bár Kant gyakran használja a *különös tapasztalatoknak* „mint empirikus törvények szerinti rendszernek a fogalmát”, valójában úgy gondolja, „hogya a tapasztalat egyfelől már rendszert alkot azon transzcendentális törvények szerint is, amelyek az *általában vett tapasztalat* lehetőségének feltételeit tartalmazzák” (24, 16). Bár a *legtágabb értelemben*, „*általában*” vett tapasztalat, „miközben állandó elvek szerint egészében véve összefügg, nem nélkülözheti emellett az empirikus törvények szisztematikus összefüggését” (uo.) sem, azért egy *szűkebb értelemben* tapasztalatnak, illetve már természetnek nevezhetjük a *pusztán transzcendentális törvények szerinti* egységet is.

2. A KÉT TERMÉSZET KÖZÖTTI ÁTMENET

Annyi már az eddig elmondottak alapján világos, hogy Kant elképzelései szerint az *a priori* és az empirikus fogalmak révén meghatározott, két egymástól elkülöníthető jelenségvilág között aszimmetrikus függés áll fenn. Az utóbbi feltételezi az előbbit, ám ez fordított irányban nem áll fenn: egy pusztán transzcendentális törvények által rendezett jelenségvilág nem elgondolhatatlan. Husserl egyik – nála éppen a *tapasztalat* és a megjelenő világ kettősére vonatkozó – sokszor kritizált megfogalmazását átvihetjük a most vizsgált két szféra viszonyára: a transzcendentális törvények révén rendezett természet Kant szerint túlélne az empirikus törvények szerint adódó jelenségvilág pusztulását. A két világra, illetve az őket benépesítő tárgyiságokra úgy gondolhatunk, mintha a transzcendentális törvények az empirikusan meghatározott természet egy olyan legbelső magját ragadnák meg, amely ugyan soha nem adott önmagában, ám mégis *elgondolható* a fokozatosan ráarakódó empirikus rétegektől függetlenül.

Ha közelebbről megvizsgáljuk a Kant által megkülönböztetett két szféra viszonyát, akkor első lépésben azt találjuk, hogy kapcsolatuk aszimmetriája ellenére nincs közöttük áthidalhatatlan szakadék. Ezen a szálon elindulva azt is látni fogjuk, hogy a szférák viszonyának kezdetben alapvetőnek tűnő aszimmetriája – hasonlóan tapasztalat és tapasztalt viszonyának aszimmetriájához – végső soron maga is látszatnak bizonyul.

2.1. Az általános és a specifikus

A két természet közötti választóvonal nem tűnik élesnek: Kant például *A tiszta ész kritikájában* gyakran fogalmaz úgy, hogy az empirikus törvények alárendelődnek a transzcendentális törvényeknek,¹¹⁴ ami mintha azt mutatná: az előbbiek egyszerűen az utóbbiak valamilyen értelemben vett *specifikációjaként* adódnak. Ennek megfelelően azt gondolhatjuk, az általuk meghatározott természetek közül is az egyik a másik finomítása, közelebbről történő meghatározása révén adódik.

Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor a kétféle törvény, illetve az általuk leírt szférák kapcsolatát annak mintájára kellene elképzelnünk, ahogyan például az algebrai formulákat specifikáljuk. Az „ $a*b=b*a$ ” algebrai jellegű formulát például értelmezhetjük az egész számok halmazán, a „*”-ot összeadásként, míg az „=”-t azonoságként interpretálva. Így az általános törvény specifikációjaként eljutunk egy aritmetikai törvényhez. Talán ennek megfelelően kell értelmeznünk azt, ahogyan Kant szerint a transzcendentális törvényekből empirikus összefüggésekhez jutunk.

Ekkor a kétféle törvényszerűség közötti szakadék csupán annyit jelentene, hogy az *a priori* fogalmak által meghatározott törvényszerűségek önmagukban még nem döntenek arról, miként kell őket specifikálni, hogy miféle empirikus törvények révén meghatározott jelenségvilág az, amely az transzcendentális törvények által meghatározott alapvetőbb szférára ráépül. Éppen úgy, ahogyan nem egyértelmű, miként specifikáljunk egy algebrai összefüggést, hiszen az előbbi példában szereplő formulát nem csupán számokra értelmezhetjük – vonatkozhat kijelentésekre is, és tekinthetjük a „*”-ot a konjunkció, az „=”-t pedig az ekvivalencia jelének – az sem *egyértelmű*, hogy a transzcendentális törvényeket miként kell specifikálnunk. Akárhogyan is tesszük azonban ezt, egy olyan jelenségvilághoz jutunk, amelyet a *transzcendentális törvények* specifikációja révén nyert összefüggések határoznak meg. Az empirikus törvényeket ekkor a transzcendentális törvények finomításával, specifikációjával nyernénk.

¹¹⁴ L. pl. *A tiszta ész kritikája*, 165, B 165. John Éva *Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között* c. írásában részletesen elemzi, a két szféra kapcsolatának ez az elgondolása hogyan jelenik meg *A tiszta ész kritikájában*, illetve *A természettudomány metafizika alapelvei* c. későbbi Kant-műben.

Világos azonban, hogy ez az értelmezés nem lesz megfelelő. Egy *a priori* összefüggés ugyanis nem válik pusztán attól empirikus törvénnyé, hogy például a változói helyére empirikus fogalmakat helyettesítünk, és azt is rövidesen látni fogjuk, hogy egy empirikus fogalom sem egy specifikusabb, kevésbé általános *a priori* fogalom. Egy törvényszerűség nem változtatja meg a *jellegét* pusztán attól, hogy *specifikáljuk*; egy fogalom nem változtatja meg az eredetét pusztán attól, hogy szűkebb körre szorítjuk meg. Egy logikai törvényből kiindulva például nem fogunk pusztán attól egy empirikus igazsághoz jutni, hogy a benne szereplő kijelentésváltozók helyére „az ég kék” vagy a „most esik az eső” empirikus kijelentéseket helyettesítjük; ez a specifikáció maga is egy *logikai* igazságot eredményez. Ehhez hasonlóan egy *a priori* érvényes összefüggés nem válik pusztán attól empirikus törvénnyé, hogy empirikus fogalmakra alkalmazzuk. Ezzel látszólag Kant is tisztában van, és *A tiszta ész kritikájában* azokat az *a priori* tételeket, amelyek valamilyen empirikus fogalomra vannak megszorítva, olyan ismereteknek nevezi, amelyek ugyan nem tiszták, ám még mindig *a prioriak*.¹¹⁵ A specifikáció ebből az utóbbi szempontból nem változtat a törvények és a fogalmak jellegén. A két szféra viszonyát ezért meg kell próbálnunk másként értelmezni.

¹¹⁵ L. *A tiszta ész kritikája* 52, B 3. Ennek ellenére gyakran tűnik úgy, hogy Kant az empirikus törvényeket az *a priori* törvények specifikációjának tartja. Az is kevésbé világos, hogy ő maga látja-e az ebből adódó, itt felvetett problémát. Úgy tűnik John Éva korábban idézett cikke szerint például a specifikáció egy az általunk felvetéssel éppen ellentétes kérdéshez vezet: a probléma szerinte nem az, hogy az alkalmazás vagy specifikáció révén nyert törvények így valójában nem lesznek empirikusak, hanem – éppen ellenkezőleg – az, hogy miként maradhatnak *a prioriak*. A törvényekre vonatkozó problémának egyébként természetesen megvan a fogalmak segítségével megfogalmazható párhuzama is: éppen úgy, ahogyan a transzcendentális logika törvényeiből nem kaphatunk pusztán specifikáció révén empirikus összefüggéseket, egy kanti értelemben vett *a priori* fogalom sem lesz pusztán annak révén empirikus fogalommá, hogy „megszorítjuk” vagy tovább „specifikáljuk”; és megfordítva: empirikus fogalmaktól nem tudunk általánosítás vagy „absztrakció” révén eljutni *a priori* fogalmakhoz. Később részletesebben is látni fogjuk: a kanti elképzelés keretei között maradván a kétféle fogalom nem helyezhető el ugyanabban a generikus-specifikus hierarchiában.

2.2. A forma és a tartalom újabb változata

Ha szemügyre vesszük a kritikát követő műveket, akkor azt az általános tendenciát figyelhetjük meg, hogy a transzcendentális és az empirikus fogalmak révén meghatározott valóságok között húzóódó határvonal fokozatosan eltolódik: Kant egyre több fogalomban és egyre több törvényszerűségben vél transzcendentális nyomokat felfedezni.¹¹⁶ Ez azt mutatja, hogy a szférákat meghatározó törvényszerűségek viszonyát nem egyszerűen az általános logikai törvények és a specifikációjuk révén nyert különös összefüggések mintájára, hanem jóval inkább a logika és egy speciális *elmélet*, például a logika és az aritmetika mintájára kell elképzelnünk: az ezeket meghatározó alapvető törvényszerűségek (axiómák) nem származtathatóak egymásból, hanem egymástól függetlenek, s így mellérendelt viszonyban állnak egymással.

Egy elsőrendű elméletben egyrészt az elsőrendű logika fogalmai mellett újabb, az előbbiektől *lényegileg különböző* fogalmakat kell felvennünk (például a szám vagy a halmaz fogalmát), amelyek tehát nem a logikai fogalmak megszorítása révén adódnak. Másrészt az elmélet törvényeihez nem tudunk pusztán a logika axiómasémáinak specifikációja révén eljutni, hanem az új fogalmakra vonatkozó újabb törvényszerűségeket, újabb úgynevezett *technikai* axiómákat is meg kell fogalmaznunk. Ezek az adott szférára jellemző törvényszerűségek (például a szám fogalmára vonatkozó Peano-axiómák) éppen úgy nem nyerhetők a felhasznált logikai axiómákból specifikáció révén, ahogyan a technikai fogalmak sem a logikai fogalmak megszorításai.

A logika törvényei és a törvényekben szereplő, rögzített jelentésű, speciálisan logikai fogalmak (pl. konjunkció, a kvantorok) egy bizonyos értelemben formálisak a technikai axiómákhoz és fogalmakhoz képest (szám, összeadás stb.). Éppen így, a tapasztalat transzcendentális fogalmai és törvényei egy meghatározott értelemben formálisak az empirikus fogalmakhoz és törvényekhez képest. A kategóriák nem olyan nagyon általános empirikus fogalmak, amelyekből az utóbbiak valamiféle megszorítás révén megkaphatóak, hanem külön törvényszerűségeket határoznak meg, éppen úgy, ahogyan a logikai és a technikai fogalmak és törvényszerűségek is két diszjunkt halmazt alkotnak.

¹¹⁶ Itt elsősorban *A természettudományok metafizikai alapjaira* és az *Opus Postumum*ra kell gondolnunk.

Ezért a megfelelő fogalmak által meghatározott természetek közül sem kaphatjuk meg az egyiket a másik finomítása, mélyebb meghatározása révén. Különös módon azt kell mondanunk: a két szféra – éppen úgy, ahogy az őket külön-külön meghatározó két elem: a fogalom és a szemlélet – mint forma és tartalom viszonyul egymáshoz.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a két halmazt elválasztó határvonal pontosan meghúzható lesz. Éppen úgy, ahogyan nem egyértelmű, mely fogalmak, illetve mely rájuk vonatkozó törvényszerűségek tekinthetők *logikai* fogalmaknak, és melyek nem, a kritikai rendszerben sem egyértelmű, hol húzódik a transzcendentális és az empirikus szféra közötti határvonal. Arról például, hogy logikai fogalom-e a halmaz, a szám vagy a szükségszerűség fogalma; hogy logikai reláció-e a több, és hogy ennek megfelelően a rájuk vonatkozó törvényszerűségeket a logikai vagy a technikai axiómák közé kell-e sorolnunk, mélyreható filozófiai viták folynak.¹¹⁷

Az a tény, hogy Kant a tapasztalat transzcendentális törvényeit egyre messzebbre terjeszti ki, a természet egyre több jelenségében vél transzcendentális nyomokat felfedezni, azt jelzi, hogy a két szféra között hasonló kapcsolatot lát, mint amilyen az általános logika és egy speciális elmélet között áll fenn. Nem egyértelmű, mely törvényeket kell a jelenségvilág formáját leíró transzcendentális logika törvényeinek tekintenünk, és melyek tartoznak a természet technikai, empirikus összefüggései közé. A két szféra határai annak ellenére összemósódnak, hogy az egyikhez nem a másik kisebb-nagyobb mértékű megszorításával jutunk el; hogy az egyiket leíró fogalmakhoz nem lehet a másik fogalmainak fokozatos specifikációja révén eljutni. Miben is áll azonban közelebbről a két szféra, vagyis az *a priori* és az empirikus közötti fokozatos átmenet?

¹¹⁷ A logikai fogalmak általános meghatározása nem egyszerű feladat. Nem véletlen, hogy a legtöbb logikatanakönyv egyszerűen egy felsorolás segítségével adja meg ezeket. A témához kapcsolódó alapvető jelentőségű írás Alfred Tarski *Melyek a logikai fogalmak* c. tanulmánya (*Bizonyítás és igazság*, Budapest, Gondolat, 1990, 391–413). Úgy tűnik azonban, hogy Tarski írása csak egy szükséges, ám nem elégséges kritériumot fogalmaz meg.

3. A TÁRGYFOGALMAK SPEKTRUMA

Mivel mind a transzcendentális, mind az empirikus törvények által meghatározott *valóság* az őt benépesítő *tárgyiságok* egy rendszere, így a közöttük kifeszülő spektrum egy tárgyiságok közötti átmeneten alapul. Így talán nem meglepő, hogy a probléma az *első kritikában* egészen az úgynevezett transzcendentális dedukcióval foglalkozó fejezetekig nyúlik vissza, hiszen ez a rész foglalkozik az *a priori* fogalmak objektív realitásával, vagyis a tárgyi vonatkozás kérdéseivel. Itt tudjuk meg, milyen szerepet játszanak ezek a fogalmak a tapasztalatban megjelenő *tárgyiságok*, vagyis *a tapasztalt* realitás most tárgyalt rétegének konstitúciójában, s így joggal reménykedünk abban, hogy itt választ kapunk arra a kérdésre is: miként viszonyul az *a priori* fogalmak révén meghatározott *tárgyszféra* a hétköznapi értelemben felfogott, empirikus fogalmak révén strukturált *jelenségvilághoz*.

Azt találjuk tehát, hogy Kantnál a tárgyiság különböző fogalmai között is fokozatos átmenet mutatható fel. A dedukció-fejezet azonban fogalom és szemlélet tárgyiságokat eredményező összefonódásának különböző fázisait két szinten is megvilágítja: a tárgyi értelem egy szinttel mélyebb jelentését különböző *képességek* – értelem és érzékiség – *együttműködésére* vonatkozó, meglehetősen spekulatív elképzelések magyarázzák. A másik szinten, a *felszínen*, a mélyben zajló együttműködés eredményeként szükségképpen megjelenő tapasztalati egységek vizsgálata zajlik: a képességek összedolgozása minden esetben *megjelenő*, tapasztalatilag beazonosítható eredménnyel jár; a fenomenológiailag értelmezhető tárgyiságok elemzését minden fázisában egy spekulatív képességmetafizika alapozza meg. Kant szemében értelem és érzékiség mélyben zajló együttműködését a megjelenő tárgyiságok már a pusztá létükkel igazolják; a szó szoros értelemben a szemünk elé tárják a két képesség kapcsolatát.

A képességek működésének eredményeként előálló tárgyiságok elképzelése mindenekelőtt azon a már említett kanti tézisen alapul, hogy a kategóriák egyrészt az értelmi szintéziseket végző funkciók, másrészt a tárgyiság egy nagyon általános fogalmát is meghatározzák. „Valamely tárgynak egyáltalán mint tárgynak a fogalmai nem mások, mint a kategóriák” – olvashatjuk *A tiszta ész kritikájában* (141, B 128). Mivel a tárgyiságokat meghatározó fogalmak feladata a szintézisek, vagyis a kapcsolatok megteremtése, ezért a tárgy vagy az objektum fogalma ebben az igen tág értelemben nem jelent mást,

mint szintetikus egységet: Kant képzetek *bármiféle egységét* objektumnak nevezi. „Az objektum nem más, mint az a valami, aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége” (I47, B 137).

Ez a kanti meghatározás azon az alapvető meglátáson alapul, hogy a tapasztalatban annak révén adódhatnak csak tárgyak, hogy a tapasztalatfolyam elemei (a kanti terminológiát használva: képzeteink) egymással összekapcsolódnak. Egy vizuális élményt (vagy az érzéki sokféleséget) csak azért fogunk fel egy adott típusú tárgyként, mert az egy bizonyos módon függ össze a tapasztalatfolyam többi elemével: ha arrébb mozdulunk, egy jól meghatározott módon változik. Bármilyen tárgyra igaz, hogy a tapasztalata során adódó élményeink további élmények egy jól meghatározott osztályával léphetnek csak szintézisre. Ha az előbb említett élményünk másféle élményekkel lép kapcsolatba, másféle tárgyként is azonosítjuk. Szélső esetben nem is térbeli tárgyként fogjuk fel: azt állítjuk, hogy csak látszat volt.

Kant a dedukció fejezetben egyrészt a tárgy fogalmát biztosító, ahhoz *szükséges* kapcsolatok különböző rétegeit igyekszik feltárni, másrészt azonban az előbb említett összefüggésnek a megfordítására alapozva a tárgyiség fogalmának definícióját is meg kívánja adni: egy tág értelemben a tapasztalatok között szövődő bármiféle kapcsolatot tárgyiségnak nevez. A tárgy fogalmát egyre jobban meghatározó szintézisek sora a tárgyfogalom egy központi magját olyan rétegekben tárja fel, amelyek ugyan *ténylegesen* önállótlanak, ám *elgondolhatóak* egyfajta tárgyiséggé.

Egyrészt a két képesség mélyben zajló együttműködése, másrészt a működés révén előálló objektumok vizsgálata lesz az a két vezérfonal, amelyek mentén a dedukció fejezetben fogalmak és érzéki elemek kapcsolatát fel fogom fejteni. Eközben azonban elsősorban azt tartom szem előtt, hogy a két képesség összjátékaként előálló *tárgyiságok* miként rendeződnek el egy folytonos átmeneteket felmutató spektrumon. Bár a tárgyiságokra vonatkozó gondolati szál leválasztható lesz az öt megalapozó spekulatív képességmetafizikáról, a képességek fokozatos egymásra hatásáról szóló kanti elképzelés az előbbi elgondolást is meghatározza: a tárgyiságok különböző fogalmai annak megfelelően árnyalódnak egymásba, ahogyan a képességek fokozatosan *hatnak* egymásra. A tárgyi spektrum éppen annak megfelelően bontakozik majd ki, hogy az adott tárgyiságokat milyen mértékben határozzák meg fogalmi, illetve érzéki elemek. A következőkben a tárgyiságoknak ez a spektruma lesz fontos; jóval

fontosabb, mint az ezt megalapozó képességmetafizika. A tárgyi formákra vonatkozó fenomenológiailag is értékes kanti belátások még akkor is függetleníthetőek a képességek összjátékának vizsgálatától, ha bizonyos esetekben az utóbbi gyakran hasznos bevezetőként szolgál hozzájuk.

A két alapképesség összjátékát, érzékiség és értelem találkozását az érzékiség és az értelem felől is megközelíthetjük. Az értelem irányából nézve azt kell mondanunk, hogy ez a képesség „meghatározza” (*bestimmen*) az érzékiséget, ha viszont az érzékiség felől, úgy azt, hogy az érzékiség különböző mértékben „megszorítja” vagy „korlátozza” (*restringieren, einschränken*) az értelmet.¹¹⁸ Kant elképzeléseiben éppen a „meghatározás” vagy a „megszorítás” különböző mértékének megfelelően fognak a tapasztalatban a tárgyiságok egyre pregnánsabb változatai megjelenni. Ha az értelmet minden ilyen „megszorítás” nélkül vesszük, „ha a tiszta értelmi fogalmakat minden érzéki feltételtől elkülönítjük, még mindig megmarad a képzetek pusztá egységének [...] jelentése, ám [...] ekkor nincs adva semmilyen olyan jelentés, amely valamely tárgy fogalmát megadná” (178, A 147/B 186). Ahogyan azonban az értelem működésének az érzékiségre tett hatása elmélyül – illetve az érzékiség felől megfogalmazva ugyanezt – az érzékiség értelmet korlátozó tevékenysége fokozódik, úgy jelennek meg a tárgyiság fogalmának érzékileg egyre jobban meghatározott, egyre konkrétabb változatai is. Ez a folyamat a dedukcióról szóló részeket követően is folytatódik. A sematizmus fejezetben például a dedukcióból előbb idézett állításnak, amely a kategóriát a „tárgynak egyáltalán mint tárgynak a fogalmával” azonosítja, már a következő, sémára vonatkozó változatát találjuk meg: „a séma voltaképpen csak a kategóriával összhangban levő *érzéki fogalma* valamely tárgynak” (178, A 146/B 186). A dedukciótól a sematizmusig terjedő részben tehát – azzal párhuzamosan, hogy a tiszta kategóriáktól eljutunk az érzékek révén már valamennyire „megszorított” kategóriáig, vagyis a sémáig – eljutunk „valamely tárgynak egyáltalán mint tárgynak” a fogalmától a tárgy egyáltalán mint tárgy „*érzéki fogalmáig*” (*sinnliche Begriff*) is. Érdeemes ennek a tiszta fogalmi egységtől az érzékileg is telített egységig vezető folyamatnak a köztes állomásaira is vetnünk egy-egy pillantást.

¹¹⁸ Az előbbihez l. pl. *A tiszta ész kritikája*, 155, B 150, az utóbbihoz uo. pl. 178, A 146/B 185.

3.1. Előjáték: a noumenon fogalma

Magában a dedukció fejezetben tehát Kant olyan tárgyiságokat körvonalaz, amelyek értelem és érzékiség együttműködésének eredményeként állnak elő, és amelyek egy a tárgy mint tiszta fogalmi egység és a séma mint egy tárgy érzéki fogalma által kijelölt tárgyi egység között kirajzolódó spektrumon helyezkednek el. A fokozatos „meghatározás”, illetve „megszorítás” során egy teljesen absztrakt fogalmi-tárgyi egység szemléletileg egyre telítettebb formákban bontakozik ki. Az ily módon kialakuló kép ahhoz lesz hasonló, mint amikor egy háromdimenziós ábra az érzéki tartalom fokozatos hozzáadódása révén jelenik meg a szemeink előtt. Kezdetben még a körvonalak is csak valamiféle utalások formájában sejlenek fel, majd ahogyan egyre több érzéki elem jelenik meg, a kép mélységi dimenzióval telítődik, míg végül a színek fokozatos megjelenésével teljes gazdagságában tűnik fel. Mielőtt magukat a dedukcióban megjelenő telítettebb tárgyiságokat vizsgálnánk meg, érdemes egy rövid pillantást vetni a spektrumnak arra a kiindulópontjára is, amelyre fentebb a „tiszta fogalmi egység” kifejezéssel hivatkoztam.

A tárgyi spektrumnak ezen a végpontján a konkrét tárgyak legbelső magja, a tárgynak az a *legáltalánosabb* fogalma áll, melyet csupán a mindenféle szemlélettől elkülönített *a priori* fogalmak, a kategóriák határoznak meg. Ezzel szemben a dedukció fejezet már csak olyan szintéziseket és tárgyiságokat vizsgál, melyekben már többé-kevésbé szerephez jut az érzékiség is. A tárgyiságnak a tisztán fogalmi formáját Kant negatív értelemben vett noumenonnak nevezi. Ha ugyanis egy meghatározott tárgyiság képzetéből teljesen elhagyom a szemléletet „azért még megmarad a gondolkodás formája, vagyis az a mód, ahogyan valamely lehetséges szemlélet sokfélesége számára tárgyat határozhatok meg” (262, A 254/B 309). Természetesen Kant ehhez azonnal hozzáteszi, hogy a kategóriák révén ily módon csupán *elgondolni* tudunk egy tárgyat: ezen az úton az *a priori* fogalmak „nem határozzák meg a tárgyak valamiféle tágabb körét”, hiszen: „jóllehet az érzékek adta dolgoknak természetesen megfelelnek értelem adta dolgok, és létezhetnek olyan értelem adta dolgok, melyekkel érzéki szemléletünk képessége semmilyen kapcsolatban nincs, mindazonáltal értelmi fogalmaink mint *érzéki szemléletünk* puszta formái semmiképpen nem terjednek ki ezekre a dolgokra”. Az „értelem adta dolgot”, vagyis „azt, amit noumenonnak nevezünk, kizárólag negatív értelemben szabad venni” (261, B 309): olyan

„problematiszus fogalomként”, amelyikről nem tudhatjuk, megfelel-e neki valamiféle tárgy vagy sem. A negatív értelemben vett *noumenon* fogalma egy olyan tárgyiságot körvonalaz, amelyhez akkor jutunk, ha egy tárgy fogalmából *elhagyunk* minden olyan meghatározást, amely a ránk jellemző érzéki szemléletre utal, ha a tárgyról lehántunk minden érzékiségre utaló külső réteget.¹¹⁹

Bár a tárgy fogalmának ez a kategoriális magja soha nem jelenik meg a tapasztalatban önállóan, vagyis a szemléletek, illetve az érzéki anyag közvetítése nélkül, mégis az érzékiség révén később ráarakódó rétegekkel szemben egy bizonyos fajta önállósággal bír. Ez az aszimmetria fogalom és szemlélet aszimmetriáján alapul. „Ha az empirikus ismeretektől elválasztok minden (kategoriák útján végzett) gondolkodást, úgy nem marad semmi tárgyakra vonatkozó ismeret. Mert pusztán szemlélet útján semmit nem gondolok el, s ha énbenem afficiáltatnak az érzékek, ebből még nem jön létre az efféle képzet viszonya valamely objektumhoz. Ha ellenben a szemléletet hagyom el teljesen, azért még megmarad a gondolkodás formája, vagyis az a mód, ahogyan valamely lehetséges szemlélet sokfélesége számára tárgyat határoz meg. Ezért a kategoriák ilyen értelemben tovább terjednek az érzékelésnél” (262, A 253–254/B 309).

A fogalmak révén meghatározott tárgyiságoknak ez a viszonylagos önállósága nem csupán a *noumenon* fogalmát fogja jellemezni, hanem minden olyan tárgyiságot, amelyet a dedukció szintéziseiben a kategoriák meghatároznak. Minden ilyen egység annak révén adódik, hogy az előző szintézis során feltárt, önállóan is elgondolható tárgyi magra egy újabb „réteg” kerül fel. Ennek révén minden lépésben tárgyiságok egy újabb, önállóan elgondolható formájához jutunk. Azok a rétegek azonban, amelyek a lépések során a már korábban feltárt tárgyi magra ráarakódnak, egyre szorosabb kapcsolatban állnak az érzékiséggel, s így a hordozó maghoz képest önállótlanok maradnak. Értelmem és érzékiség, fogalom és szemlélet itt feltárt aszimmetriája végső soron abból adódik, hogy amíg az értelem kategoriáit Kant világosan beazonosítható *a priori* fogalmaknak tartja, a szemlélet, illetve az érzéki anyag valójában az

¹¹⁹ Ha egy tárgy képzetéből nem csupán *elhagyjuk* a ránk jellemző érzéki szemlélet minden nyomát, hanem az így fennmaradó tiszta fogalmi egységet – azzal a céllal, hogy az mégis *meghatározzon* egy tárgyiságot – egy *nem-érzéki* szemlélettel (bármilyen legyen is ez) össze is kapcsoljuk (vagy legalább megpróbálunk elgondolni egy ilyen tárgyi egységet), akkor a pozitív értelemben vett *noumenon* Kant szerint teljességgel megengedhetetlen fogalmához jutunk (l. 261, B309).

egész kritikai rendszerben megfoghatatlan marad: önállóan még el sem gondolható. Ez az aszimmetria értelemszerűen nem csupán a következőkben feltárandó *tárgyiságok* egyoldalú függését hozza magával: természetesen éppen ezen alapul a transzcendentális és empirikus törvények révén meghatározott *természetek* között fennálló, korábban már említett aszimmetria is: bár a pusztán transzcendentális törvények révén meghatározott jelenségvilág – amely az empirikusan meghatározott természet belső magjaként, annak egyoldalú lehetőségi feltételeként adódik – soha nem jelenik meg önállóan, mégis legalább elgondolható.

3.2. Az appercepció szintézise

Kant az előző részben vizsgált egységről gyakran állítja, hogy az érzékiséggel való minden kapcsolat híján valójában nem is nevezhető tárgynak. Ha azonban ehhez az üres, tisztán fogalmi egységhez hozzáadjuk a szemléletet általában, vagyis az értelmet összekapcsolnak gondoljuk *valamiféle* szemlélettel, ám még nem feltétlenül a ránk jellemző, teret és időt magába foglaló érzéki szemlélettel, akkor eljutunk a fogalmi és szemléleti elemek összejátékaként adódó legalapvetőbb tárgyisághoz. Ez lenne az appercepció egysége, amely a legáltalánosabb tárgyat, az én egy bizonyos szempontból még üres fogalmát körvonalazza. Ezt az egységet is azért nevezhetjük tárgyiságnak, mert, ahogyan már láttuk, Kant képzetek *bármiféle egységét* objektumnak tartja. Esetünkben az a „valami”, amelynek az egységéről az objektum már idézett meghatározásában szó van, és amelynek „a fogalmában egységbe foglaltatik egy adott szemlélet sokfélesége” az én egy változata lesz: „Azonos énemnek tehát a szemléletben adott képzetek sokfélesége kapcsán vagyok tudatában, mert valamennyit az én képzeteimnek, *egyetlen valamit* alkotó képzeteknek nevezem” (146, B135). Ezt a speciális „valamit” Kant nem csupán az én egy válfajának, vagyis nem csupán az öntudat transzcendentális, tehát minden empirikus tudatot megelőző egységének nevezi, hanem azonosítja a descartes-i „gondolkodom” (*cogito*) képzetével is: „a gondolkodom képzet egységét az öntudat transzcendentális egységének nevezem” – jelenti ki. A „gondolkodom” és az „én” képzeire ezért ugyanaz lesz igaz: „a szemléletben foglalt egész sokféleség szükségszerű viszonyban van a »gondolko-

dom« képzetrel ugyanabban a szubjektumban, melyben e sokféleség megjelenik” (143–144, B 132).

A következő lépés, hogy Kant szerint azért kell feltételeznünk egy képzetet, amely „valamennyi képzet tudatában egy és ugyanazon marad, míg a vele társuló képzetek szükségképpen változnak” (144, B 132), mert ha a szemléletben adott sokféleség nem lenne „szükségszerű viszonyban” egy ilyen képzetrel, akkor a sokféleség elemeit nem nevezhetném mind az én képzeteimnek: „Mert az egy bizonyos szemléletben adott sokféle képzetem nem lenne mind az én képzetem, ha nem tartoznának mind egyazon öntudathoz, tehát (még ha magam nem vagyok is a tudatában) szükségképpen meg kell felelniök ama feltételnek, mely nélkül nem létezhetnének együtt, egyazon általános öntudatban” (144, B132). Ez pedig azért lenne képtelenség, mert ennek a legalapvetőbb egységnek a tudata nélkül „oly sokszínű és változatos énem volna, amilyen sokfélék a képzetek, melyeknek tudatában vagyok” (145, B 134). Ha nem kísérhetné ugyanazon élmény vagy képzet minden egyes képzetemet, legyenek azok amúgy olyannyira különbözőek, mint egy látvány, egy íz, egy hangulat vagy egy gondolat, akkor a tapasztalatfolyam megannyi különálló öntudatra vagy énre, vagyis elemeire hullana szét.

A tapasztalatban megjelenő legátfogóbb egység, illetve az azt képviselő képzet „mögött” eggyel „mélyebb szinten”, Kant most is képességek működését tételezi fel. A legalapvetőbb tapasztalati egység képzete ugyanis szerinte „csupán oly módon jön létre, hogy az egyik képzetet *egyesítem a másikkal*, s tudatában vagyok *magának ennek a szintézisnek*” (144, B 133). Az eddig felvázolt egység képzete tehát csak annak révén lehetséges, hogy tudatában vagyok a sokféle képzetemet egymással összekapcsoló *értelmi működésnek*, tehát az egység képzete „csupán e szintézis *tudata* által lehetséges” (uo.). Kant az én szóban forgó sajátos képzetének egységét „analitikus egységnek”, míg az ezt megalapozó *működés* tudatát „szintetikus egységnek” nevezi, s ezzel összhangban kijelenti: „Csak azáltal tudok képzetet alkotni magának *a tudatnak az azonosságáról* a sok képzet közepette, hogy az adott képzetek sokféleségét képes vagyok egyazon tudatban *összekapcsolni*, vagyis az appercepció *analitikus* egysége csupán valamilyen *szintetikus* egység alapján lehetséges” (uo.). Összefoglalva: a tudat egysége először is feltételezi egy egység képzetének tudatát, vagyis az öntudat „analitikus” egységét, az utóbbi viszont – másodszor – Kant szerint a *szintézis*, vagyis valamiféle *működés* „szintetikus” tudatán alapul.

Amint említettük, számunkra most csupán a fenomenológiailag is megragadható „analitikus” egységeknek, a különféle tárgyiságoknak az elkülönítése lesz fontos, így gondolatmenetének utolsó lépésében nem követjük Kantot. Korábban, Sartre-nak, illetve Husserlnek a tudat önmagától szövődő egységére vonatkozó gondolatai nyomán már röviden kifejtettük, miként válik a fenomenológiában feleslegessé az elme „működéseként” felfogott szintézisek kanti tana.

Végezetül az is világos, hogy az öntudat „analitikus” egysége szorosabb kapcsolatban áll az érzékiséggel, mint a negatív értelemben vett noumenon elvont fogalmi egysége. Kant ugyan kijelenti, hogy az appercepció egységének szükségességét kimondó tétel, „nem bármely lehetséges értelem számára ad elvet, hanem csupán azon értelem számára, melynek a »Vagyok« képzetében megvalósuló, tiszta appercepciójában még nincs adva sokféleség” (I48, B 138), a szóban forgó tétel azonban azt is „kimondja, hogy *szükség van* a szemléletben adott sokféleség szintézisére, ami nélkül nem gondolható el az öntudat átfogó azonossága” (I45, B 135). Ugyan sem a *noumenon* sem az appercepció énjének a képzetében nincs *adva* semmiféle érzet, az appercepció egysége – szemben a noumenon fogalmával – valamilyen formában már mégis *utal* az érzékiségre: az érzékiségtől teljesen független *noumenális* egységtől eltérően az én fogalma révén képviselt egység már *szükségessé teszi*, illetve *megköveteli*, hogy az értelem összekapcsolódjon az érzékiséggel – ha nem is feltétlenül annak ránk jellemző formájával. Az appercepcióban tehát a „tiszta értelmi fogalmakat a pusztá értelem *a szemlélet tárgyaira vonatkoztatja*, akár a mi szemléletünkről legyen szó, akár valamilyen másfajta – bár érzéki – szemléletről” (I55, B 150). Ezáltal a kategóriák az appercepcióban azzal együtt körvonalaznak valamiféle tárgyi egységet, hogy „még semmilyen *meghatározott* tárgyat nem ismerünk meg általuk” (uo.).

Ha azonban az appercepcióban adott, *általában vett* érzékiség révén meghatározott egységhez már a *ránk* jellemző szemléletet is hozzákapcsoljuk, akkor egy az eddiginél jobban definiált, a belső érzék további meghatározása révén nyert egységet, a szemlélet formáját, vagyis a teret és az időt kapjuk. „Mivel azonban bennünk *a priori* adva van az érzéki szemlélet valamiféle formája, ezért az értelem az appercepció szintetikus egysége alapján meghatározhatja a belső érzéket, és így *a priori* elgondolhatja az érzéki szemléletben adott sokféleség appercepciójának szintetikus egységét mint ama feltételt, amelynek a mi (emberi) szemléletünk tárgyai szükségszerűen

alárendelődnek” (uo.). A következő részben az újabb, már jobban meghatározott egységet, a dedukció során tárgyalt hármasszintézis második tagját fogom szemügyre venni.

3.3. A tér, az idő és a képzelőerő transzcendentális szintézise

A *tiszta ész kritikájáról* általában elterjedt elképzelés szerint a tér és az idő, vagyis a *szemlélet formái* olyan *a priori* elemek, amelyek függetlenek mind az érzéki anyagtól, mind a gondolkodás tisztán értelmi funkcióitól. Kant, különösen a dedukciót megelőző részekben, maga is gyakran fogalmaz ennek megfelelően: „De az, ami valamilyen képzet gyanánt mindenfajta gondolkodási aktust megelőzve létezhet, azonos a szemlélettel, ha pedig kizárólag viszonyokat tartalmaz, a szemlélet formájával...” (99–100, B 67). Ennek megfelelően tovább kellene árnyalnunk a 8. ábra segítségével szemléltetett képet, és azt kellene mondanunk: a tapasztalat valójában *három független forrásból származó elem* összjátékaként áll elő: az *a priori fogalmi* formához a szemlélet kívülről jövő érzéki anyagán kívül az érzékiség *a priori, szemléleti* formái is hozzájárulnak. Az érzéki formát ekkor – egyrészt mivel „minden gondolkodási aktust megelőzve létezhetne”, másrészt mivel az érzéki anyagtól eltérően, és az értelem fogalmaihoz hasonlóan nem külső affekció révén tartozna a tapasztalathoz – a *spontaneitás* körébe kellene sorolnunk. Az érzékiség, szemben Kant általános meggyőződésével, nem pusztán *passzivitás*, hanem formáját tekintve a *spontán aktivitás* egyik változata lenne, amely az értelemhez hasonlóan rá jellemző *a priori* struktúrákat *vinne* a tapasztalatba. Az érzékiségről ebben az esetben kénytelenek lennénk azt állítani, hogy valójában két egymástól független képességből áll, amelyek közül pusztán az egyiket tekinthetnénk valóban passzívnak. Forma és tartalom megkülönböztetését ekkor meg kellene ismételtnünk a tartalmon (a szemléleti szférán) belül, és semmi nem tarthatna minket vissza attól, hogy feltegyük a kérdést: ha a tér és az idő mint a szemlélet formái közvetítő elemként szükségesek ahhoz, hogy az érzéki anyag illeszkedjen az értelmi formához, akkor miért nincs szükség egy további közvetítőre, amely a szemléleti forma és az érzéki anyag kapcsolatát biztosítja? Ha a tér és az idő maga is az elme által a tapasztalatra *aktívan kivetett* forma, akkor éppen úgy egy szakadék választja el a *passzívan befogadott* érzéki anyagtól, mint az *a priori fogalmi* formákat. A térnek és az időnek ekkor

a külső eredetű érzéki anyagtól radikálisan elszigetelt forrásból kellene erednie, éppen úgy, mint az értelem *a priori* fogalmainak.

A szemléleti formák és az érzéki anyag között Kantnál azért nincs szükség közvetítőre, mert a szemléleti formák maguk *nem mások*, mint az értelmi forma és az érzéki anyag közötti közvetítők. Ezen közelebbről annyit kell értenünk, hogy a tér és az idő nem egy külön képesség, nem is csupán az érzékiség terméke, hanem a két alapképesség, értelem és érzékiség *együttműködésének* az eredménye. A szemléleti formák Kantnál valójában nem „mindenféle gondolkodási aktust megelőző” formák, hanem olyan összefüggések vagy viszonyok, amelyeket az értelem szintézisei *hoznak csak létre*. Kant a dedukció fejezetben a térre és az időre, vagyis az érzékek közötti összefüggésre vonatkozóan már világosan kijelenti: „az értelem tehát nem találja készen a belső érzékben a sokféleség összefüggését, hanem *létrehozza* a szintézist a belső érzék afficiálása útján” (158, B 154). Tér és idő tehát Kantnál semmiképpen nem egy harmadik alapképességnek (az érzékiség egy elkülöníthető formájának) a termékei, hanem – ahogyan azt azonnal látni fogjuk – két alapképesség együttműködésének az eredményei. Ezért meglehetősen félrevezető abban az értelemben *a priori* formáknak nevezni őket, amelyben a kategóriákat annak nevezzük.

A tér és az idő mibenlétének megértéséhez elsőként az őket megalapozó képességmetafizikát fogom áttekinteni. Mindenekelőtt azt kell megérteni, miként is képzelet el Kant ebben az esetben a képességek összjátékát; hogy mit is ért az „affekció” fogalmán. Bár ennek részletes kifejtését csak a *dedukció* fejezetben végzi el – s így a korábbi részekben, elsősorban az *esztétikában* még gyakran találunk félreérthető kijelentéseket –, ha azonban a *dedukció* felől visszatekintve olvassuk az *esztétika* ide vonatkozó fejtegetéseit, akkor a kulcs gondolatot már itt könnyen felfedezhetjük. Kant ugyanis már ekkor kijelenti, hogy a szemlélet formája „csak valamilyen belső érzék lehet”; s ez annyit tesz: az idő „semmi egyéb nem lehet, mint az a mód, ahogyan elménk saját tevékenysége – nevezetesen képzeleteink létrehozása – által, tehát saját maga által afficiálja önmagát” (100, B 67–68). Azt viszont, hogy ez az önaffekció pontosan mit is jelent, csak a *dedukcióból* tudjuk meg: amíg a tapasztalat érzéki anyaga, vagyis az empirikus sokféleség annak révén jelenik csak meg, hogy az érzékszerveinket *kívülről* afficiálja valami, az idő annak révén, hogy *magát a kívülről afficiált érzékiséget belülről* afficiálja a vele

összefonódó értelem.¹²⁰ Az elme önaffekciója tehát nem más, mint az elme két alapképességének egymásra hatása. Ennek megfelelően, ahogyan azt már említettük is, az affekció két különböző irányból is jellemezhető; két aspektusa lesz: amíg az értelem *meghatározza* az érzékiséget, addig az érzékiség *korlátozza* az értelmet. Itt tehát világossá válik, hogy az önaffekció, amelynek révén a szemlélet formája tekintetében meghatározódik, és amelyre Kant már az *esztétikában* utal, nem más, mint az *értelem* és az *érzékiség* egymásra hatása.

Az értelemnek, amennyiben ebben a sajátos affekcióban vesz részt, Kant a „képzelőtehetség” nevet adja, amely tehát „meghatározhatja az érzéket – formája szerint”. Ennyiben „a képzelőtehetség az érzékelés *a priori* meghatározásának képessége, és amikor, a *kategóriáknak megfelelően*, létrehozza a szemléletek szintézisét, ez nem lehet más, mint a képzelőtehetség transzcendentális szintézise, amely az értelem hatása az érzékiségre” (156, B 152). Világos azonban az is, hogy a képzelőtehetségnek a két alapképességhez való viszonya valójában szimmetrikus: a képzelőerő nem más, mint a két képesség kölcsönhatása. „Nos hát, az a képesség, amely összefüggést visz az érzéki szemléletben adott sokféleségbe nem egyéb a képzelőtehetségnél, mely függ az értelemről, ahonnan az intellektuális szintézisének egységét meríti, és függ az érzékeléstől, ahonnan a [...] sokféleséget veszi” (164, B 164).

A „képzelőerő” elnevezés beszédes, hiszen Kant szerint a „képzelőtehetség az a képességünk, hogy akkor is megjelenítsük egy tárgy képzetét, ha az a szemléletben nincs jelen” (156, B 151). A tér és az idő éppen azért a képzelőerő termékei, mert az értelem működése révén anélkül jelennek meg, hogy az érzékiség gondolkodástól független formáiként már eleve adottak lennének. Ezt kell tehát azon

¹²⁰ Ebből a szempontból nem szükséges különbséget tenni a tér és az idő között. Elég annyit megjegyezni, hogy az érzékiségnek Kantnál van egy „külső” és egy „belső” formája. Annak megfelelően, hogy az érzékiség az értelem és a magábanvaló dologi szféra közé ékelődik be, két oldalról is hat rá valami: a belső vagy önaffekció abból adódik, hogy kapcsolatban áll az értelemmel: ennek eredménye az idő. A külső affekciót az eredményezi, hogy kapcsolatban áll elmétől független dolgokkal is. Ennek a kapcsolatnak az eredménye kettős: egyrészt az érzéki sokféleség, másrészt a szemlélet külső formája a tér. A kétféle formát nem fogjuk elkülönítve tárgyalni – ezt a dedukció fejezetben Kant sem teszi. Mivel mindkét forma *mint forma* eredete az értelem, a kétféle viszonyrendszer az általam szem előtt tartott szempontból azonos módon kezelhető: „a belső érzék meghatározásait mint jelenségeket pontosan úgy kell időben rendeznünk, ahogyan a külső érzék meghatározásait a térben rendezzük” (159, B 155).

a már idézett kijelentésen értenünk, hogy „az értelem nem találja készen a belső érzékben a sokféleség összefüggését, hanem *létrehozza* a szintézist a belső érzék afficiálása útján” (158, B 154). Az érzékiség *a priori* formái *a priori* értelmi formák által *létrehozott* formák: minden látszat ellenére Kantnál a tapasztalatnak a 8. ábrán felvázolt „két lábon álló” elképzelése mégis tarthatónak bizonyul.

Ha a mélyben rejlő képességek vizsgálatától visszatérünk a működés eredményeként a felszínen adódó tárgyiságok elemzéséhez, akkor megértjük, hogy Kantnál miként határozza meg az előbbi az utóbbi sajátosságait; hogy a *kritikában* miként függ össze a két szint. Éppen úgy, ahogyan a képzelőerő nem egy új, az értelemtől és az érzékiségtől független képesség, hanem csupán két képesség együttműködésének a neve, termékei, a tér és az idő sem mások, mint magának a *közvetítésnek* a tiszta képei. Mivel például az idő annak révén áll elő, hogy az értelem belülről afficiálja az érzékelést, ezért nem lesz más, mint az értelem és az érzékiség közötti *határ*, egy közvetítő elem. A legmélyebb szinten ezt jelenti Kantnál, hogy az idő forma; az érzék belső formája. „Ha önmagában tekintjük az értelmet, szintézise nem egyéb ama művelet egységénél, amelynek mint olyannak az érzékelés nélkül is tudatában van. Ám ezen művelet segítségével képes belsőleg meghatározni az érzékelést a sokféleség vonatkozásában, vagyis azt, hogy szemléletének *formája szerint mi lehet adva számára*. Így tehát az értelem olyan hatást gyakorol a *passzív* szubjektumra, amelynek képességeként működik, hogy joggal mondhatjuk: e cselekvés afficiálja a belső érzéket – ezt nevezük a *képzelőtehetség transzcendentális szintézisének*” (157, B 153).

Mindebből az is világos – és számunkra most ez a fontosabb –, hogy a tér és az idő már egy fokkal szorosabb kapcsolatban áll az érzékiséggel, mint az appercepció révén megjelenő én képzete. Míg az appercepcióban a „tiszta értelmi fogalmakat a pusztá értelem a szemlélet tárgyaira vonatkoztatja, akár a mi szemléletünköről legyen szó, akár valamilyen másfajta – bár érzéki – szemléletről” (155, B 150), addig a belső érzék már *a ránk* jellemző „szemlélet pusztá formáját is tartalmazza”, bár „még anélkül, hogy a sokféleség összekapcsolódnék benne, ennél fogva nem foglaltatik még benne semmiféle meghatározott szemlélet” (158, B 154). Kant már az esztétikában kijelenti, hogy a tiszta én fogalmához hasonlóan ugyan a tér és az idő képzetei sem tartalmaznak ténylegesen valamiféle érzéki sokféleséget, ám: „hogy önmagunk tudatosításának képzete fölkutathassa [...] az elme tartalmait, ahhoz ezeknek afficiálniuk kell e képességünket, és csak

ezen az úton jöhet létre önmagunk szemlélete”. Ahhoz tehát, hogy a tiszta kategóriák révén meghatározott pusztán *öntudatból* létrejöhessen „önmagunk *szemlélete*”, az értelemnek már ténylegesen összekapcsoltnak kell lennie az érzékiséggel, és az utóbbinak már a képzetek sokfélesége révén mozgásba kell lendülnie. Ez a kapcsolat már ahhoz is szükséges, hogy a szemlélet *formájáról* beszélhessünk, vagyis hogy a teret és az időt értelmezzük.

A tiszta én fogalmától eltérően a tér és az idő képzetei már nem pusztán *utalnak* az érzékiségre, nem pusztán *szükségessé* teszik azt: a két képzet nem is létezhetne a nélkül, hogy a *külső* affekció *ténylegesen* ne hozná mozgásba a ránk jellemző érzékiséget, hiszen az értelem csak a már *kívülről megmozgatott* érzékiséget képes belülről afficiálni. Éppen úgy, ahogyan egy felületen nyugvó tárgyra csak akkor kezd hatni a súrlódási erő, ha a tárgyat egy külső erő mozgásba hozza, az érzékelőképessegre is csak akkor kezd hatni a vele belülről összefonódó és súrlódó értelem, ha maga az érzékiség valamilyen külső affekció nyomán már működésbe lendül. És mivel az idő Kantnál csupán az érzékiség és értelem közötti „súrlódás” terméke, ezért róla már nem lehet pusztán az értelem és az *általában vett* érzékiség működése kapcsán beszélni: az kell hozzá, hogy két közeg *ténylegesen* összekapcsolódjon. Ez még akkor is így van, ha a tér és az idő képzetei magát a külső affekció révén adódó érzéki sokféleséget nem *tartalmazzák*, és ebben az értelemben is formálisak. Amint azonban figyelembe vesszük azt is, hogy az érzékiség nem csupán érintkezik az értelemmel, hanem egy passzív, befogadó közegként *érzéki sokféleséget*, érzéki *anyagot* is nyújt, akkor az értelem és az érzékiség összefonódásának, illetve az összefonódás eredményeként létrejövő tárgyiságoknak egy újabb változatához jutunk.

3.4. Az apprehenzió szintézise

Ha érzékiség és értelem együttműködésében az érzékiség eddig tárgyalt *formáján* kívül az érzéki anyagot, vagyis az *empirikus sokféleséget* is figyelembe vesszük – ám ezt is csak általánosságban –, akkor egy harmadik tárgyisághoz jutunk, s a térben és időben teljesen meghatározott dolog általános, *a priori* magjának egy újabb rétegét kapjuk meg. A tér és az idő szintéziséen felül azért van szükség egy újabb szintézisre, mert magának a tér-időbeli egységnek kétféle értelme van, s az előző részben vizsgált szemléleti formák ezek közül

csak az egyiket ragadják meg. „A térről és az időről nem pusztán mint az érzéki szemlélet formáiról alkotunk *a priori* képzetet, hanem mint olyasvalamiről, ami maga is szemlélet (sokféleséget foglal magába), tehát *a priori* képzetükben benne van e sokféleség egységének meghatározása” (162, B 160). Az újabb, harmadik szintézis tehát már a térben és időben levő, tér-időbeli *dolgok képzetében adott sokféleségre, azok belső összefüggéseire* vonatkozik: magának a térnek és az időnek a szintézise, látszólag még nem foglalja magába a *térben és az időben adott dolgok* által képviselt, *bennük megjelenő* szintetikus egységet. Kant világosan megfogalmazza, hogy ez az újabb szintézis, amelyet *apprehenzió*nak fog nevezni – a dedukció másik két szintéziséhez hasonlóan – az egész tapasztalatot általában jellemzi: „Most magyarázatot kell adnunk arra, hogy a kategóriák révén *a priori* ismereteket szerezhethünk bármiféle tárgyról, mely érzékeinknek megjelenhet, mégpedig olyan ismereteket, melyek nem a tárgyak *szemléletének formájára*, hanem *összefüggéseik törvényeire* vonatkoznak...” (161, B 159) – jelenti ki a szóban forgó szintézis bevezetésekor.

Az újabb szintézis eredményére Kant a „szemléleti forma” kifejezés helyett a „formális szemlélet”, illetve – például a tér esetében – a „tárgyakat tartalmazó tér” kifejezés helyett a „tér mint tárgy” kifejezést alkalmazza. Az így kapott tárgyi egységek a szemlélet formáinál, tehát magánál a térnél vagy az időnél már konkrétabbak, szemléletileg telítettebbek, ám még mindig nem azonosak ezzel vagy azzal a konkrét, individuálisan adott tér- vagy időbeli alakzattal. Az érzékiség formáján felül ezek az egységek már tartalmaznak valamilyen sokféleséget, ám még mindig csak általában. Ilyen általánosan konkrét térbeli alakzatokkal foglalkozik például a geometria: egy háromszögre vonatkozó tétel nem erre vagy arra a konkrét háromszögre, ám mégis egy bizonyos tér-időbeli alakzatra alkalmazható. „A tér mint tárgy képzete *többet tartalmaz* a szemlélet puszta formájánál; ugyanis magába foglalja, hogy az érzékelés formájának megfelelően adott sokféleség szemléletes képzetté egyesül, oly módon, hogy a *szemlélet formája* pusztán a sokféleséget adja, míg a *formális szemlélet* a képzet egységét” (162, B 161 lábjegyzet). Egy geometriai alakzat tere, vagyis a tárgyként felfogott tér tehát már többet tartalmaz a puszta formaként felfogott térnél.

Kant azt is egyértelművé teszi, hogy ez a szintézis még szorosabb szálakkal kötődik az érzékiséghez, mint az előző szintézisek bármelyike. Sőt, az apprehenzió szintézise egyenesen a jelenségekben

adott *érzéki sokféleség egységéért* felelős: „az apprehenzió szintéziséen a sokféleség egyetlen empirikus szemléletben való összefogását értem, ami lehetővé teszi a sokféleség (mint jelenség) észlelését” (162, B 160).

Azt is fontos látnunk, hogy az eddig vizsgált három szintézis eredményeként adódó összefüggések rendszere még mindig nem azonos a tárgyakra vonatkozó, egyéb tudományok által is vizsgált *empirikus* törvényszerűségekkal, hanem az előző szintézisekhez hasonlóan még mindig egy *a priori szintézis* eredménye: az empirikus törvényszerűségek *feltételeként* adott. Ezért, ha a kétféle összefüggésrendszert elhagyjuk a tapasztalatból, két *különböző* rendezetlenség marad vissza.

Az apprehenzió szintézise nélkül olyan tárgyak tapasztalata adódna számunkra, amelyek ugyan egyrészt alá lennének vetve az appercepció eredendő egységének, és így ugyanannak az identikusan megmaradó szubjektumnak a tapasztalatai lennének, másrészt térben, illetve időben is rendezettek volnának, s így a képzelőerő szintéziseinek is engedelmeskednének, *belső szervezethezük*ek tekintve mégis eltérnének az általunk megszokott, pregnáns értelemben vett tárgyaktól. Ezt a hiányt Kant olyan példákkal próbálja meg szemléltetni, amelyek valójában a szóban forgó szintézis hiányának a *képtelenségét* teszik nyilvánvalóvá: „ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna, ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át ...” stb. (646, A 100–101).¹²¹ Világos: ezek a fenomének ugyan mind felmutatnának valamiféle tér-időbeli

¹²¹ Ezek a példák a dedukció első kiadásából valók, ahol Kant az általam tárgyalt, a dolog észlelésének belső törvényei által képviselt egységet több részre bontva tárgyalja. A fent idézett példák itt nem az apprehenzió, hanem az ún. reprodukció szintézisének hiányát szemléltetik, azonban az utóbbit a második kiadásban Kant nem különíti el az apprehenzió szintézisétől. Erre a dedukció szempontjából nincs is szükség, hiszen mindkét szintézis a dolgok belső „összefüggéseinek törvényeire” vonatkozik, és nem a szemléleti formákra. A példa tehát megfelelően szemlélteti a második kiadásban szereplő harmadik szintézis hiányát is. (Sőt, valójában ez a két szintézis nem is különíthető el úgy egymástól, mint a második kiadás szövegében megkülönböztetett többi szintézis.) Ugyanezt a példát gyakran idézik annak szemléltetéseként, hogy milyen lenne a tapasztalat, amennyiben nem jellemeznék *empirikus* összefüggések, vagy nem lehetne rá alkalmazni az úgynevezett empirikus asszociáció vagy affinitás alapjaként szolgáló transzcendentális affinitást. Véleményem szerint mindkét feltételezés téves. A példa egy a dedukcióban vizsgált *a priori* szintézis hiányát hivatott szemléltetni, amelyet már mindenfajta empirikus képzettársítás és affinitás eleve feltételez. Nem azt szemlélteti, hogy mi lenne, ha például két különböző vörös *tárgy* hasonlóságát nem tudnánk észlelni – ezt a problémát érinti az affinitás kérdése –, hanem azt,

szervezettséget, például időbeli változást, belső inkonzisztenciájuk miatt azonban valójában nem neveznénk őket a megszokott értelemben jelenségeknek vagy tárgyaknak. Ha a „cinóber hol vörös, hol fekete volna”, „ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át”, akkor nemcsak az lenne igaz, hogy ezeket a fenoméneket nem nevezhetjük cinóbernek vagy embernek, hanem empirikus értelemben még a „tárgy” kifejezést sem alkalmazhatnánk rájuk. Az apprehenzió szintézise minden empirikus értelemben vett tárgyiság tapasztalatának feltétele.

Az apprehenzió révén adódó rend tehát egyfelől *több*, mint a pusztá tér-időbeli rend, másfelől azonban kevesebb annál a rendnél, amelyet az empirikus törvények visznek a jelenségek közé. Az empirikus összefüggések hiánya, amelyről Kant *Az ítélőerő kritikájában* beszél, és amelyet korábban már tárgyaltunk, tér-időbeli tárgyak egy olyan kaotikus aggregátumát eredményezi, amely az *a priori* szintéziseknek mégis megfelel, és így már bizonyos értelemben természetnek nevezhető. Az apprehenzió szintézise nélkül azonban a létrejövő egységek nélkülöznék a tárgyakra jellemző belső összefüggések rendszerét, így – ebben a szűkebb értelemben – tárgynak sem lennének nevezhetőek. Ekkor nem empirikus fogalmak révén rendezhető tárgyak egy aggregátumát kapnánk, hanem egy olyan rendszert, amelyben az előbbi értelemben vett tárgyak még meg sem jelennek. Az empirikus törvények hiánya tárgyak káoszát, míg az apprehenzió hiánya csupán egy énhez tartozó, tér-időbelileg rendezett összességet eredményezne. Az utóbbi rendezetlenséget felmutató tapasztalatfolyam vagy a benne megjelenő szféra ugyan tartalmazna bizonyos tér-időbeli rendszert, és megjelennének benne olyan tárgyiságok, mint az appercepció eredeti egysége, vagy maga a tér és az idő, ám nem alkotnák empirikusan is megismerhető tárgyak egy rendszerét.

A tudományok által is vizsgált, empirikus fogalmak révén leírható tárgyaknak tehát Kant szerint van egy olyan, önállóan megragadható közös magja, amely a három transzcendentális szintézis nyomán már maga is valamiféle tárgyiságként jellemezhető; ezt a tárgyszférát olyan belső *a priori* összefüggések, illetve törvények írják le, amelyeket az empirikus tudomány maga nem képes vizsgálni. A dedukció három *a priori* szintézise révén egy olyan szféra körvonalazódik, amely annak ellenére, hogy az empirikus törvények révén rendezett termé-

hogy milyen lenne, ha egy tárgy belső összefüggéseinek egy része nem állna fenn, és emiatt bizonyos típusú tárgyakat egyáltalán nem is tudnánk észlelni.

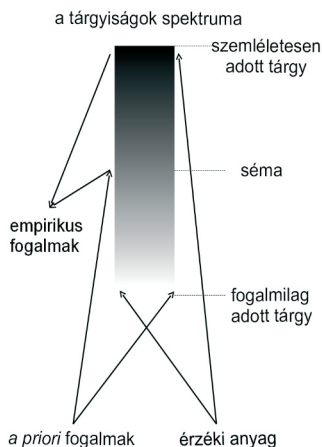
szet *lehetőségfeltételeként* van adva, már maga is egy tárgyiságok rendszereként felfogható *jelenségvilág*, és nem csupán egy azzal szemben álló puszta élményfolyam.¹²²

4. A SÉMA ÉS A KONTINUUS ÁTMENET

A dedukció fejezetben tehát a kategóriák által meghatározott különböző tárgyfogalmak egy egész spektruma bontakozik ki. A spektrum árnyalatait a fogalmi *meghatározottság* vagy az érzékek által gyakorolt *megszorítás* különböző mértéke adja, vagyis az, hogy az érzéki anyagot milyen mértékben járja át a fogalmiság: a különbö-

¹²² „A tiszta értelmi fogalmak dedukciója azt mutatja ki, hogy e fogalmak a tapasztalat lehetőségének elvei” (167, B168) írja Kant. A *kritika* ezen fejezeteinek fő feladata tehát annak belátása, hogy a kategóriák mindenfajta tárgyi egység szükséges feltételei, és ebben az értelemben végső soron ők felelnek a tapasztalat objektív realitásáért. Én azonban a dedukció szintéziseit csupán egy speciális szempontból elemeztem. Azt igyekeztem kimutatni, hogy a dedukcióval foglalkozó fejezetekben, érzékiség és értelem egyre szorosabban összefonódása révén tárgyiságok egy egész spektruma bontakozik ki. Ennek során bizonyos, a dedukció eredeti célkitűzéséhez kapcsolódó problémákra nem tértem ki részletesebben. Nem elemeztem például a gondolatmenetnek azt a szálát, amelyben Kant a három szintézis között még szorosabb összefüggéseket állít fel, és kimutatja, hogy mind a három szintézis tulajdonképpen *ugyanaz a működés* más-más szemszögből tekintve. Például a második és a harmadik szintézissel kapcsolatban világossá teszi: ugyanazok a törvények szervezik magát a teret és az időt egy egységgé, mint amelyek a térben és az időben megjelenő dolgokat. „Rendelkezünk mind a külső, mind a belső *a priori* érzéki szemlélet formáival, a tér és az idő képzetével, és a jelenségekben adott sokféleség apprehenziójának szintézise mindenkor meg kell feleljen e képzeteknek, hiszen maga kizárólag e formákhoz igazodva mehet végbé” (162, B 160). Ugyanez mondható el az appercepció egységének és a szemléleti formáknak, vagyis az első és a második szintézisnek az eredményeiről is. Bár a tér-időbeli egységet csak a ránk jellemző, általában vett érzékiség „hozzáadása” révén kapjuk az appercepció értelmi egységből, tehát a tér-időbeli tárgy általában vett képzele is több az én formális vagy üres képzeténél, mégis Kantnál a két dolog valójában „ugyanannak a lehetőségnek” két különböző aspektusa. „Ha bármely szemlélet lehetőségét az érzéki benyomások vonatkozásában vizsgáljuk, úgy e lehetőség első elve a transzcendentális esztétika szerint a következő: minden szemléleti sokféleség alárendelődik a tér és az idő formai feltételeinek. Ha az értelem vonatkozásában vesszük szemügyre *ugyanazt* a lehetőséget, első elve ez lesz: minden szemléleti sokféleség alárendelődik az appercepció eredendő, szintetikus egységének” (146, B 136). Ezeken az „azonosságátziszekre” alapozva mutatható ki a dedukció eredeti állítása: mindenfajta tárgyi egység végső soron kategoriális egység.

ző tárgyformák annak megfelelően rendeződnek el a skálán, hogy fogalmiság és érzékiség milyen arányban jut szerephez bennük. Az elképzelés hagyományos, egyszerűbb, 8. ábrán levő sémáját a 9. ábrán lévővel kell felváltanunk.



9. ábra

Ennek a telítődésnek a specifikációja tovább folytatódik a sematizmus-fejezetben. Itt – szemben a dedukció szintéziseivel – az érzékiség már nem általában véve jut szerephez. Ennek megfelelően ezen a ponton kategóriák sem együtt, mint az egész tapasztalatra jellemző általános szintetikus formák kerülnek terítékre, hanem az egyes kategóriák érzéki formái, időbeli megjelenései külön-külön állnak a vizsgálódások középpontjában. Sémából annyi van, ahány csoportja van a kategóriáknak.

Ezekben a részekben az a gondolatmenet zárul le, amely a dedukcióban kezdődött meg: itt és a következő fejezetben – az *alaptételek analitikája* című részben – Kant megpróbálja az előbb felvázolt teoretikus konstrukciót konkretizálni, szemléletesen felmutatni és valamilyen mértékben bizonyítani. Azokat az elemeket és törvényszerűségeket vázolja fel, amelyekben az egyes kategóriák ténylegesen megjelennek, amelyekben tehát az értelem különböző funkcióinak

működése tapasztalatilag is tetten érhető.¹²³ Ehhez a specifikus esetekben is meg kell mutatnia, hogy fogalmak és szemléletek összjátéka milyen *tárgyiság* formájában jelenik meg.

Amint említettem, Kant meghatározása szerint a séma „*érzéki fogalma* valamely tárgynak” (178, A 146/B 186), olyasfajta tárgyiság tehát, amely maga is a tisztán kategoriális tárgyi egység és egy konkrét tapasztalati tárgyiság közötti átmeneti szférában helyezkedik el. A korábban már érintett kétértelműség, nevezetesen hogy a kategoriális szintézis révén milyen tapasztalati elemek kapcsolódnak össze, talán sehol máshol nem jelenik meg olyan világosan, mint itt. Mivel a bevett és látszólag nyilvánvaló értelmezés szerint a séma bevezetését az teszi szükségessé, hogy „a tiszta értelmi fogalmak és az empirikus (egyáltalán az érzéki) szemléletek teljességgel különne-műek, s az előbbiek soha semmiféle szemléletben nem fordulnak elő” (172, A 137/B 176), ezért úgy tűnik, a séma valójában nem annyira az általunk vizsgált két *tárgyi szféra*, hanem sokkal inkább *fogalom és szemlélet* között közvetít. Kant megfogalmazásai azonban már rögtön az előbb idézettekét követően ingadozni kezdenek. Amikor újra felveti a problémát, akkor már nem csupán a fogalmak és a szemléletek, hanem a fogalmak és a *jelenségek* közötti kapcsolat nehézségeiről is beszél: „ha egyszer senki nem állítja, hogy a kategóriák, például az okság kategóriája az érzékeink által is szemlélhetőek, és benne foglaltaknak a jelenségekben”, akkor „miként lehetséges a szemléleteket a tiszta értelmi fogalmaknak alá rendelni, tehát a kategóriákat a jelenségekre alkalmazni” (172, A 137/B 176).

Éppen úgy, ahogyan nem egyértelmű: az *a priori szintézisek* milyen elemeket is kapcsolnak össze, az sem egyértelmű, hogy pontosan mi is az, aminek az *a priori fogalmakkal* való kapcsolata felveti a *sematizmusban* tárgyalt nehézséget, és így az sem, hogy pontosan milyen szférák között is közvetít a séma. A probléma nem csupán *a priori fogalom és érzéki szemlélet*, nem is csupán *fogalom és szemlélet*, hanem, amint láttuk *fogalom és jelenség*, majd rögtön ezután a *kétféle fogalom*, illetve a kétféle fogalom által meghatározott *kétféle tárgyszféra* kapcsolatára vonatkozóan is megfogalmazódik.

¹²³ Ezek közül talán azok a részek a legizgalmasabbak, amelyek az idő különböző aspektusainak (állandóság, egymásutániség, egyidejűség) tapasztalatáról próbálják kimutatni, hogy a kategoriális működés eredményei, tehát az idő módusait végső soron megpróbálják valami nem időbelire visszavezetni. Ezen részek egyikét, a *Második analógiát* részletesen elemzem a *Doppler effektus c. írásomban*.

Kant a kezdetben egyértelműen felvetett kérdést néhány mondattal később már azzal a problémával azonosítja, hogy a „tárgy általános elgondolását szolgáló fogalmak” miként vonatkozhatnak a „tárgyat *in concreto* adott mivoltában bemutató” fogalmakra (172, A 138, B 177). Ennek nyomán azonban óhatatlanul felmerül az a további kérdés is, hogy az *általánosan elgondolt tárgy maga* miként viszonyul az *in concreto mivoltukban adott tárgyakhoz*. Van-e közöttük valamiféle közvetítő elem?

A sematizmus problémáján a nehézségnek ezt a legutóbb felmerülő formáját értem. A séma ennek megfelelően az az elem lesz, amelyen a Kant által felvázolt tárgyi spektrum mintegy átfordul. Ez lesz az a pont, amely egyenlő távol áll a spektrum két végpontjától, tehát amelyről a legtöbb joggal mondhatjuk el: sem az egyik, sem a másik végponttal nem azonos. Nem *a priori*, ám nem is empirikus, már nem pusztá élmény, ám még nem is tárgy.

A sémának ezt az értelmét fogom a következő két fejezetben egyre jobban meghatározni, általánosítani, és egy végső lépésben átértelmezni, kifordítani. Mindenekelőtt megpróbálok belátni, hogy az a kontinuum spektrum, amelyet egyelőre csupán a kétféle tárgyszféra között feszül ki, valójában a tárgyszférákat meghatározó kétféle fogalmiság, és végső soron fogalom és szemlélet, fogalmi és érzéki elemek között is átível. Ennek megfelelően az itt felvázolt sémafogalom és a vele kapcsolatos probléma általánosítható lesz: sematizmuson általában azt a problémát értem, hogy egy két pólus folytonos egymásba árnyalódása révén megjelenő spektrum mely ponton fordul át; van-e egyáltalán olyan pont, *ahonnan* kezdve a spektrum elemei inkább az egyik pólussal azonosíthatóak, mint a másikkal, *amelyen* a két szélső elem tökéletes egyensúlyban van. Van-e egy ilyen értelemben vett középső, közvetítő elem?

Kant saját rendszerében adott válasza: hogy az idő, illetve az idő kategóriákra vett vetületei, az idő különböző aspektusai, vagyis az úgynevezett *időmeghatározások* éppen ilyenek lesznek. Ezek jelölik ki azt a pontot, amelyen a fogalom szemléletbe, a tisztán fogalmilag meghatározott természet az empirikus jelenségvilágba fordul át. Fogalmi és érzéki a sémákban, vagyis az idő aspektusaiban jut egyensúlyra. „A transzcendentális időmeghatározás egyenmű a kategóriával (mely az egységét adja), amennyiben általános, és *a priori* szabályon nyugszik. Másfelől azonban egyenmű a jelenséggel is, amennyiben az idő a sokféleség minden empirikus képzetében benne foglaltatik” (173, A 138/B 177).

A következő két fejezet során azonban nem csupán általánosítani fogom a kanti eredetű problémát, hanem a középpontjában álló sémafogalmat fokozatosan át is értelmezem. Megpróbálom megmutatni, hogy a kontinuuusan egymásba árnyalódó elemek esetén a közép, amelyen az adott spektrum átfordul, valójában nem csupán egy olyan pontként értelmezhető, amelyen két egymással keveredő elem egyenlő mértékben van jelen, amelyen tehát azok egyensúlyba kerülnek. A középpontot sokkal inkább egy olyan forrásként kell megragadnunk, amelyből a leárnyalódó spektrum a két végpontja felé szétnyílik. A keresett pont valójában nem a spektrum két rögzíthető pólusa között, vagyis a szóban forgó átmenet közepén *van* – ahogyan Kant elképzei – hanem ez az elem az, amelyből maga a spektrum két irányba szétfolyik. Ennek megfelelően a kanti sémafogalom a tapasztalat egy olyan felfogása felé utal majd tovább minket, amely azt nem két rögzített elem összjátékaként ragadja meg, hanem egy olyan differenciálódás eredményeként, amelyben a differenciálódó elemek egy közös pontból kiindulva különülnek el egymástól. Paradox módon a séma fogalma így egy olyan pontot jelöl ki, amely körül a 8–9. ábrán szemléltetett kanti, hylomorfikus struktúra egésze át-, illetve kifordul.

5. FEJEZET

A FOGALMI GENEZIS ÉS AZ UGRÁS

Kant rendszerében tehát az *a priori* és az empirikus fogalmak nem tapasztalat és tapasztalt – vagy, visszatérve a korábban használt terminológiához, tapasztalt és észlelt – régióit, hanem sokkal inkább az észlelt jelenségvilág két elkülöníthető rétegét határozzák meg. Kant szerint az *a priori* fogalmak bevezetésének legfontosabb indoka, hogy a tapasztalatainkon keresztül feltáruló jelenségvilágnak van egy olyan, a különféle jelenségekben és változásaik során változatlanul megmaradó magja, amelyet csupán az egyéb empirikus fogalmaktól független, *a priori* fogalmak révén lehet megragadni.¹²⁴

¹²⁴ Az *a priori* fogalmakat ettől eltérő kanti vagy Kant által ihletett gondolatmenetekkel szokás bevezetni. Ezek nagy vonalakban a következők: először is, mivel minden elv, amelyet a tapasztalatokból merítünk esetleges, ezért az olyan szükségszerű állítások alapjai, amilyenekkel például a matematikában találkozhatunk, nem származhatnak a tapasztalatból. Másként fogalmazva: az ilyen elvek *igazolása* nem alapulhat tapasztalati tényeken. Másodszor: a tapasztalat *lehetőségfeltételei*, vagyis a tapasztalatot lehetővé tevő törvényszerűségek, illetve fogalmak maguk nem származhatnak a tapasztalatból. A tapasztalat szükségképpen vak marad az őt magát lehetővé tevő feltételekkel szemben. Ezt az utóbbi gondolatmenetet a következőképpen pontosítható: nem az közvetlenül nyilvánvaló, hogy a tapasztalat *lehetőségfeltételei* nem jelenhetnek meg magában a tapasztalatban, hanem az, hogy a *tapasztalatfolyam egésze* képtelen erre. Ez a nézet azon alapul, hogy a tapasztalat, illetve minden önmaga reprezentálására képes, reflexív sokaság – egy halmazelméletből kölcsönzött kifejezéssel élve – egyben *produktív* is: nem lehetséges olyan elem vagy képzet, amely az *egész* sokaságot megjelenítené, mert maga a totalitást megjelenítő elem szükségképpen kívül marad a megjelenített sokaságon, s így egy többletet jelent ahhoz képest. [Mivel a szükséges feltételek (vagyis a lehetőségfeltételek) egy a tapasztalat egészénél nem szűkebb kört határoznak meg, ebből az is következik, hogy e feltételek összessége maga sem lehet adott.] Az első gondolatmenet – azon felül, hogy közvetlenül nem kapcsolódik az általunk vizsgált problémákhoz – eleve feltételezi, hogy a tapasztalataink alapján csupán esetleges összefüggésekhez juthatunk el. A második, illetve a pontosításaként kapott harmadik pedig a produktivitás

Láttuk azonban, hogy Kant rendszerében a két természet valójában egy átmeneteket felmutató tárgyi spektrumon keresztül egymásba árnyalódik. Sőt azt is előrebocsátottam, hogy ez a jellegzetesség visszavetíthető lesz élmény és tárgy, tapasztalt és észlelt kettősének viszonyára is. Ezek azok a számomra fontos szférák, amelyeknek a Kant által körülírt két természet a leginkább megfeleltethető.

A következő kérdés: hogy mi az, ami a két kanti tárgyszféra egymásba árnyalódásáért felelős. A válaszhoz a szférákat meghatározó kétféle fogalomtípus egymáshoz való viszonyát veszem egy az eddigitől eltérő nézőpontból szemügyre. Az előző fejezet végén előre jeleztem: az egymásba árnyalódás jelensége valamiképpen az érintett elemek *genezisének* megértésén keresztül lesz megvilágítható, így most a fogalmak *genezisének* tárgyalásával fogom kezdeni. A genezis fogalma azonban maga is sokértelmű.

I. A GENEZIS HÁROM VÁLTOZATA: IGAZOLÁS, TEMPORALIZÁCIÓ ÉS KELETKEZÉS

A genezis fogalma a XX. század eleje óta gyakran valamiféle gyanús fogalomként jelent meg. A korszak meghatározó jelentőségű filozófusainak írásaiban sokszor utal olyasmire, ami a létrejövő tartalmak, vagyis a keletkező értelem elemzése szempontjából irreleváns. Keletkező és keletkezés különválasztásának és szembeállításának egy változata már *A tiszta ész kritikájának* gondolatmenetében megjelenik. Bár „időben semmilyen tudásunk nem előzi meg a tapasztalatot, és minden az utóbbival kezdődik. Ám [...] ebből még nem következik, hogy minden tudás a tapasztalatból ered” (51, B1). Az időbeli eredet, a kezdet vizsgálata éppen ezért felesleges; egy ismeret felbukkanásának története filozófiailag látszólag érdektelen. A megismerés kritikájának szempontjából egy egészen másfajta származás a lényeges, amely az adott kijelentés *igazolásával* áll kapcsolatban, s amelyet *logikai* eredetnek nevezhetünk. Ennek vizsgálata nem azt tárja fel, hogy egy ismeret *időben* mely egyéb meggyőződéseinket követően *bukkan fel* a tudtafolyamban, hanem azt, hogy *logikailag* mely egyéb, alapvetőbb igazságoktól *függ*; melyekből kiindulva lehet

fogalmára támaszkodva éppen azt fogalmazza meg, aminek miértjét és végső alapjait a tapasztalatra vonatkozóan megpróbálom majd feltárni

igazolni.¹²⁵ Ezeknek az alapvetőbb ismereteknek a sora alkotja azt a nem-időbeli eredetet vagy rendet, amely a *kritika* szempontjából egyedül lényeges. Nem fogalmaink kialakulásának időbeli rendje, hanem a már adottnak tekintett fogalmak egymás közötti hierarchikus kapcsolata áll minden kanti jellegű kritika érdeklődésének középpontjában. A kétféle rend fogalmak esetében is elkülöníthető egymástól.

Látszólag Husserl az egyik első, aki a „genetikus fenomenológia” címszava alatt megpróbálja a keletkezés fogalmát valamelyest rehabilitálni. Ám ha közelebről szemügyre vesszük az ide sorolható műveit, akkor azt láthatjuk, hogy ezekben a genezis valójában nem elsősorban a *létrejövés* vagy a *keletkezés* időbeli folyamatát jelenti. A genezis husserli gondolata maga is azon a kanti nézeten alapul, hogy a tudat, illetve a tapasztalatfolyam minden ízében időbeli. Első lépésben ez csupán azt jelenti, hogy tetszőleges tapasztalati értelem időben *kibontható*. Minden értelem – tehát még az olyan atemporális adottságok értelme is, mint amilyen egy ideális, matematikai tárgyiaság – a tapasztalatfolyam idejében konstituálódik akként, ami. A fenomenológia elképzelései szerint még azoknak a tárgyi értelmeknek is megadható egy ebben az értelemben vett genetikus elemzése, amelyek nem foglalnak időt magukban, amelyek bizonyos értelemben függetlenek az időtől. Egy ilyen analízis azt vizsgálja, hogy az adott értelemalakzat tudata (tapasztalata) miként terül ki a tapasztalat sajátos, belső idejében. Mivel nincs olyan értelemalakzat, amely ne időben bomlana ki, és fordítva, a tudat minden időbeli lefutásában egy értelem épül fel, ezért statikus és genetikus kölcsönösen feltételezi egymást.¹²⁶

Bár időbeli és időtlen hagyományos szembenállása ezekben a gondolatokban már némiképpen enyhül, látnunk kell: a genetikus vizsgálódások a most idézett értelemben nem feltétlenül egy értelemalakzat *eredetének* kutatását jelentik. Ezek az elemzések nem arra vonatkoz-

¹²⁵ Ezek a megállapítások mind a fogalmaink onto-, mind azok filogenezisére állnak, vagyis éppúgy jelentik egy fogalom elsajátításának, mint első megjelenésének folyamatát. A tanulás és az invenció jelenségeit sem most, sem a későbbiekben nem fogom élesen elkülöníteni egymástól.

¹²⁶ Mivel egy kijelentés statikusan adott értelme természetesen meghatározza a rá vonatkozó lehetséges igazolásokat is és fordítva, ezért a statikus-genetikus husserli megfeleltetésének statikus oldala a kanti logikait is magában foglalja. Mivel nem ezzel a megkülönböztetéssel foglalkozom, ennek részleteit itt nem tárgyalom.

nak, hogy miként *sajátítunk el* egy adott tapasztalati értelmet, vagyis hogy egy elem miként bukkan fel *először* a tapasztalatfolyamban, hanem arra, hogy amikor felbukkan – legyen az akár az első, akár az ezredik felbukkanás –, *miként bomlik ki* a tapasztalatfolyam belső idejében. Mivel a husserli értelemben vett genezis elsősorban nem az *eredetre*, hanem a belső időben történő *temporalizációra* utal, ezért fő vonalaiban valójában ez az elképzelés is érzéketlen az eredet értelmében vett genezis problémájára.¹²⁷

A tapasztalat esetében keletkezés és temporalizáció elkülönítése nem könnyű feladat. Itt nem csupán azt a triviális összefüggés áll, hogy a tapasztalatfolyamban zajló minden keletkezés – minden egyéb keletkezéshez hasonlóan – időbeli folyamat, hanem az a látszólag a fordított irányú összefüggés, hogy – miként arra már többször is utaltam – a tapasztalatfolyam saját idejében szigorú értelemben nincs két azonos tartalmú pillanat, ezért minden egyes fázisban *valami új keletkezik*. Az egyéb folyamatokkal szemben e folyamat minden pillanata genezis. Azonban a tapasztalatfolyamra általában jellemző keletkezésnek is két különböző formája van. Annak ellenére, hogy a tapasztalatfolyamban folyamatos keletkezés zajlik, mégis elképzelhető egy olyan időben kibomló élményfolyam, amelyben egy *más értelemben nem jön létre semmi új*. A husserli értelemben genetikus egy más szempontból lehet statikus: a keletkezés és a husserli értelemben vett genezis, vagyis a temporalizáció elkülönül egymástól. A tapasztalatainkra vonatkozó genezis fogalmát ezért a továbbiakban tisztán a keletkezés értelmében fogom használni.

¹²⁷ Ennek ellenére a genetikus fenomenológia korszakában a keletkezés értelmében vett eredet – vagyis Husserl szóhasználatában a „lélektani genezis” – problémája is gyakran terítékre kerül. Sőt, sokszor tűnik úgy, hogy a kétféle genezist Husserl éppen úgy egymással párhuzamba állíthatónak véli, mint ahogyan a genetikus és a statikus elemzéseket. Az úgynevezett passzív genezisek bizonyos törvényszerűségeinek fenomenológiai elemzése kapcsán például azt állítja: ezek éppúgy érvényesek „a fenomenológiai, mint a szokásos értelemben vett lélektani genezisére”, és azonnal tisztázza, hogy a fejlődéslélektanra célzó: „Jó okkal tartják, hogy a dolgok látását a kisgyerekek először is meg kell tanulnia, miként azt is, hogy genetikuson hasonló tanulási folyamat előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód kialakulását. A kora gyermekkor előzetes észlelési mezője tehát még nem tartalmaz semmit, ami pusztán ránézésre dologként bontakozna ki” *Karteziánus elmélkedések*, 93, HUA I. 112. Én azonban a keletkezés értelmében vett genezist – ahogyan ez az első fejezetből világos – nem tekintem szükségképpen pszichológainak, vagyis nem tartom, hogy szükségképpen egy lélekhez vagy elméhez tartozik: egyszerűen egy olyan élményfolyamként veszem számításba, amelyben megjelenhet valami új.

A *Logikai előadásokban* Kant az *a priori* és az empirikus fogalmak különbségét egy az *eredetükben* felmutatható különbség segítségével próbálja magyarázni. Az eredet itt vizsgált fogalma¹²⁸ azonban valójában a fenti értelemben *logikai fogalom*, tehát nem érinti a fogalmak pregnáns értelemben vett genezisé: az *a priori* és az empirikus megkülönböztetésében e mű szerint látszólag csupán a keletkezéssel szembeállított logikai eredet különbsége releváns. Mégis érdemes szemügyre venni a *Logika* gondolatmenetét, ugyanis a részletek vizsgálata során kiderül: valójában nem egyértelmű, hogy az elképzelést az eredet problémájának melyik értelme határozza meg. Könnyen felfogható úgy, mint ami átvezet *Az ítélőerő kritikájának* azokhoz a részeihez, amelyek már explicit módon a keletkezés, vagyis a genezis itt releváns kérdését vetik fel. Bár a genezis fogalmával szembeni közöny eredete kétségtől Kant gondolatai között keresendő, az első olyan megfigyelések is az ő nevéhez fűződnek, amelyek nyomán a probléma már filozófiailag is releváns alakban tűnik fel. *Az ítélőerő kritikájában* a fogalmak, illetve a fogalmi hierarchia sajátosságainak vizsgálatakor bukkan fel az a probléma, amely egyenesen *szükségessé teszi* a keletkezés értelmében vett genezis elemzését. A következőkben elsőként a *Logikai előadásoknak* – amelyek előadásjegyzeteken alapulnak, így nem közvetlenül Kanttól származnak – azt a gondolati szálát fogom nyomon követni, amely *Az ítélőerő kritikájának* e központi problémájához vezet át.

2. A FOGALMAK EREDETE

Kant a *Logikában* a fogalmak eredetét különböző szempontból vizsgálja.¹²⁹ Ebből a szempontból először is a fogalmak általános érvényűsége lesz érdekes, ez ugyanis, mint láttuk, egyként jellemzi az *a priori* és az empirikus fogalmakat, így eredetének megvilágítása kulcsfontosságú lehet a kétféle fogalom kapcsolatának megértéséhez. Kant e tulajdonságot a fogalmak *formájának*, eredetét pedig *logikai*

¹²⁸ Később látni fogjuk, hogy bár Kant a *Logikában* az eredet fogalmának két változatát is bevezeti, és ő maga csak az egyiket nevezi logikainak, valójában azonban a fent bevezetett értelemben mindkét fogalom logikai, vagyis nem kapcsolódnak nyilvánvaló és közvetlen módon a *keletkezés* problémájához.

¹²⁹ L. Kant, Immanuel: *Logik*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Die Werke Immanuel Kants, Band VI*. Hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Suhrkamp 1968. 2. §.

eredetnek nevezi.¹³⁰ A logikai eredet kérdése tehát ebben a műben azt a problémát jelöli, hogy fogalmaink – az érzékelés útján nyert képzeleteinktől eltérően – miként tesznek szert általános érvényűsége; miként vonatkozhat egy képzet tárgyak egy egész osztályára általában. Bár a *Logika* lapjain a kérdés teljesen problémátlannak tűnik, ám *Az ítélőerő kritikájának* egyik legfontosabb kiinduló kérdése éppen egy a fogalmi forma eredetével kapcsolatos nehézség lesz. A *Logika* szóban forgó részei tehát átvezetésként szolgálnak a témánk szempontjából is fontos kérdésekhez.

2.1. A logikai eredet

Az alapprobléma tehát a következő: hogyan vonatkozhat egyetlen képzet több különböző képzetre vagy tárgyiságra; honnan ered egy képzet általános érvényűsége? A szóban forgó eredet közelebbi meghatározása a *Logika* lapjain így szól: „puszta formájuk tekintetében a fogalmak eredete az olyan dolgok különbségeire vonatkozó reflexió és absztrakció, amelyekre egy bizonyos képzet vonatkozik” (523/A 143/AA 93), a legrészletesebb definíció pedig a következőképpen hangzik: „Az értelem logikai aktusai, amelyek révén a fogalmak formájuk tekintetében létrejönnek: 1) a komparáció, vagyis a képzetek egymással történő összehasonlítása... 2) a reflexió, vagyis annak mérlegelése, hogy a különböző képzetek miként ragadhatóak meg egyetlen tudatban, és végül 3) az absztrakció, vagyis minden olyasminek az elkülönítése, amiben az adott képzetek különböznek” (524–525/A 145/AA 94). Bár a definíció tökéletesen összhangban van a fogalmakról Arisztotelész nyomán kialakult, jól ismert, teljesen hagyományos elképzeléssel, talán mégis érdemes a meghatározást Kant saját példájával szemléltetni: „ahhoz tehát, hogy a képzeleteinkből fogalmakhoz jussunk képesnek kell lennünk az összehasonlításra, a reflexióra és az absztrakcióra, mivel az értelemnek ez a három logikai művelete lényegi és általános feltétele bármely fogalom keletkezésének. Látok például egy lucfenyőt, egy fűz- és egy hársfát. Amikor ezeket a tárgyakat először hasonlítom össze egymással, azt veszem észre, hogy törzsük, ágaik, leveleik, és más hasonlók tekintetében különbözőek, ám a következő lépésben csak arra reflektálok, ami közös bennük: a törzsre, az ágakra, a levelekre, és elvonakoztatok

¹³⁰ Uo. 524/A 144–145/AA 94.

ezek nagyságától, alakjától és minden ezekhez hasonlótlól; így jutok el a fa fogalmához” (525/A 146/AA 94–95).

A fogalmak tehát annak köszönhetik az általános érvényűségüket, hogy az eredetük, illetve a *genezisük* során, a náluk specifikusabb, vagyis több jegyet tartalmazó fogalmak (vagy individuumok)¹³¹ összevetése (*komparáció*) után eltekintünk (*absztrakció*) azon jegyeitől, amelyekben azok egymástól különböznek. Kant szerint ehhez *reflektálnunk* is kell: a fogalmak terjedelmét alkotó tárgyak helyett magukra a fogalmainkra, azok *jegyeire* kell irányítani a figyelmünket, vagyis azok *tartalmát* kell szemügyre vennünk. Ezekben a gondolatmenetekben természetesen az a szintén hagyományos különbség játszik fontos szerepet, amelyet egy fogalom *tartalmát* alkotó *jegyek* és a *terjedelmét* alkotó, a fogalom alá eső *individuumok* között szokás megvonni.¹³² Ez természetesen nem más, mint – Carnap modern kifejezéseit használva – a fogalom *intenziója* és *extenziója* közötti fennálló különbség. A fogalom tartalma vagy intenziója olyan további fogalmi jegyeiből áll, amelyek a fogalom *jelentését* határozzák meg (az „ember” fogalma esetén például ilyen jegyek lehetnek a „végeesség”, az „eszesség” vagy a „reprodukcióra való képesség”), míg a fogalom terjedelme azon individuumok (emberek) osztálya, amelyekre a fogalom alkalmazható, és amelyekről igaz módon állítható. A fogalmi genezis, vagyis az általánosabb, több individuumra alkalmazható fogalmakhoz vezető absztrakció során a fogalom intenzióját vagy tartalmát alkotó jegyek közül hagyunk el néhányat; azt, hogy éppen melyeket, az határozza meg, hogy a más fogalmakkal történő összevetés (*komparáció*) során a szóban forgó fogalmak tartalmában milyen közös, megtartandó jegyeket találunk. Egy végső lépésben ezeket kiemelve alkotunk meg egy új, kevesebb jegyet tartalmazó, ám az összehasonlítottaknál több individuumra alkalmazható, tehát *általánosabb* fogalmat. Mivel a reflexió problémájával már foglalkoztunk, az új problémánk szempontjából érdemes

¹³¹ Egészen a következő fejezetig el fogok tekinteni attól a különbségtől, hogy az általánosabb fogalomhoz specifikusabb empirikus fogalmaktól, vagy individuumoktól jutunk-e el. Erre a különbségre a vizsgált szakaszokban Kant sem fektet nagy hangsúlyt. A jelen problémánk csupán azzal függ össze, hogy miként *lépünk feljebb* egy elemtől (legyen az akár egy kevésbé általános fogalom, akár egy egyed) egy általánosabb fogalomhoz.

¹³² A fogalmak tartalmának (*Inhalt*), a tartalmat alkotó fogalmi jegyeknek (*Merkmal*) és a fogalom terjedelmének (*Umfang*) megkülönböztetését Kantnál l. Logik, s. 522/A 140/AA 91 és s. 526/A148–149/AA 95.

úgy fogalmazunk: egy fogalom az általánosságát a komparációnak és az absztrakciónak köszönheti; annak, hogy kevesebb jegye van (vagy legalábbis nincs több), mint az absztrakció alapjául szolgáló, egymással összevetett és bizonyos szempontból hasonlóknak talált fogalmak bármelyikének. Mivel „minél többet foglal egy fogalom maga alá, annál kevesebbet tartalmaz magában, és megfordítva” (526/A 148/AA 95), ezért ahogyan az absztrakció során csökken egy fogalom tartalma, vagyis egyre kevesebb jegyet foglal magában, úgy nő a terjedelme, vagyis úgy vonatkozik egyre több tárgyságra, úgy lesz egyre általánosabb. *Hasonlóság és elvonatkoztatás*: e két fogalom fog a következő vizsgálódások középpontjában állni.

Kant sehol nem utal arra, hogy mindaz, amit a fogalmak logikai eredetéről, az absztrakcióról és az egyéb műveletekről állít, kizárólag az empirikus fogalmakra vonatkozna – sőt kifejezetten azt állítja, hogy a két fogalomtípus közötti különbség nem érinti a fogalmak most tárgyalt logikai eredetét. Azzal a problémával azonban, hogy mindez miként alkalmazható *a priori* fogalmakra, magunkra maradunk. Ha a korábban felvázolt képet tartjuk szem előtt, akkor nehezen értelmezhető, miképpen juthatnánk ezekhez a fogalmakhoz absztrakció révén. Az előző fejezet alapján ugyanis világos: az *a priori* fogalmakat ebből a szempontból mély szakadék választja el az empirikus fogalmak egész hierarchiájától. Láttuk: egészen másként viszonyulnak például az „individuumoknak” ahhoz a szférákhoz, amelyekre vonatkoznak. Ahogyan a 6. ábrán szemléltettük is, az *a priori* fogalmak meghatároznak egy tárgyszférát, az empirikus fogalmak viszont egy tárgyszférából *erednek*; látszólag csak és éppen ezért juthatunk el az utóbbiakhoz absztrakció révén.

Az empirikus fogalmi hierarchia különböző generikus-specifikus szintjei között azonban az absztrakció művelete egy bizonyos értelemben folytonos átmenetet biztosít: összehasonlítások és elvonatkoztatások segítségével látszólag akadálytalanul emelkedhetünk a fogalmak rendszerét alkotó struktúrában egyre magasabbra: az érzékileg adott individuumoktól egyre általánosabb fogalmak felé. Ez az átmenet azonban az *a priori* és az empirikus fogalmakat már látszólag nem kapcsolja össze egyetlen rendszerbe: a két fogalmi struktúrát mély szakadék választja el egymástól.

Mindenekelőtt azt szeretném megmutatni, hogy valójában már az empirikus fogalmak hierarchiáját is a most említett törésvonalhoz hasonló repedések hálózata szövi át, s úgy tűnik, Az *ítélőerő kritikájában* Kant erre maga is rádöbben. A mindkét szférát behálózó

repedések rendszere azonban paradox módon *kapcsolatot* teremt majd a kétféle fogalomtípus között, ami azt jelenti, hogy az *a priori* és az empirikus éles elválasztása fogalmakra vonatkozóan éppen úgy nem lesz fenntartható, ahogyan tárgyszférákra vonatkozóan sem volt az.

3. A FOGALMI HIERARCHIA ALAPPROBLÉMÁJA

Világos, hogy *Az ítéelőerő kritikája* bevezető gondolatai éppen azzal a problémával foglalkoznak, amely a *Logika* lapjain még tökéletesen problémamentesnek tűnik. Kant itt azt igyekszik megvilágítani: mire van szükség ahhoz, hogy az elme „az empirikus különöstől mindenkor fel tudjon emelkedni a továbbra is empirikus általános-hoz”,¹³³ vagyis visszatér az empirikus fogalmak *logikai eredetének* vizsgálatához.

Az „általánoshoz való felemelkedés” azonban, ahogyan Kant itt már határozottan kiemeli, nem egy valamiképpen már adott fogalom pusztá beazonosítását jelenti, vagyis nem azt a problémát érinti, hogy egy adott különöshöz miként választjuk ki már *szintén adott* általános fogalmak közül azt, amelyik alkalmazható rá. A *Logika* lapjain ez valójában még nem volt egyértelmű. A nehézség, ami miatt Kant *Az ítéelőerő kritikájában* visszatér az absztrakció és a logikai eredet kérdéséhez, abban áll, hogy miként juthatunk el *új* empirikus fogalmakhoz. Ebben a műben már egyértelmű: az eredet vizsgálata a fogalmak *genezisének* problémáját jelenti.

Azt a képességet, amelyre támaszkodva az elme ezt a problémát képes megoldani, Kant egy *A tiszta ész kritikájából* már ismert fakultással, az ítéelőerővel azonosítja. Ebben a szerepkörben azonban a képesség egy egészen új funkcióval bír: „az ítéelőerő ugyanis nemcsak arra szolgáló képesség, hogy a különöst az általános alá szubszumáljuk (ahol is ennek az általánosnak a fogalma *már adva van*), hanem – fordítva – annak a képessége is, hogy a különöshöz *megtaláljuk* az általánost” (30, 22), ahol is ennek az általánosnak a fogalma *még sehogyan nincs adva* – tehetjük hozzá.

¹³³ Kant, Immanuel: *Az ítéelőerő kritikája*, Fordította Papp Zoltán, Budapest, Ictus, 1996–97, 31., *Kritik der Urteilkraft*, Die Werke Immanuel Kants, Band X. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1974. s. 23.

A *tiszta ész kritikájában* az ítélőerő még csupán egy olyan fakultás volt, amely egy már adott általános fogalmat alkalmaz egy szintén adott empirikus képzetre. Kant a képességet, amennyiben csupán ezt a funkciót tölti be, most *meghatározó ítélőerő*nek nevezi (31, 24), és szembeállítja az ítélőerő reflektáló változatával. A *Logika* gondolatmentének előbbi elemzése után talán már nem meglepő, hogy miért is bukkan fel ebben a kontextusban a *reflexió* fogalma. Amíg a meghatározó ítélőerő „egy alapul szolgáló fogalmat egy adott empirikus képzet segítségével határoz meg” (uo.), addig a reflektáló ítélőerő „egy adott képzetre egy a képzet által *lehetőségessé váló* fogalom céljából reflektál” (uo.). Ezek alapján világos: amikor a reflexió révén az ítélőerő segítségével egy adott képzethez „megtaláljuk az általánost”, akkor a probléma nem abban áll, hogy a már adott fogalmaink között miként *azonosítjuk be* azt, amelyiket a szóban forgó képzetre alkalmazni lehet, hanem abban, hogy miként jutunk el egy új fogalomhoz. Ha a *Logika* lapjain ez még nem is volt teljesen egyértelmű, a *harmadik kritika* által alkalmazott szóhasználatban a reflexió nyilvánvalóan valami újhoz vezet el; lehet *produktív*: Az *ítélőerő kritikájának* alapproblémája éppen az újdonság keletkezése, vagyis a fogalmak *genezisének* kérdése.

A meghatározó ítélőerő feladata egy már adott fogalom alkalmazása, vagyis a *specifikáció*: ha az „általános fogalomból indulunk ki, hogy innen jussunk le a teljes tagoláson keresztül a különös fogalomhoz, akkor ez a művelet a valamely fogalom alá tartozó különféleképpen a *specifikációját* jelenti, minthogy itt a legfelsőbb nemtől haladunk az alacsonyabbakig... A köznapi szóhasználatban szokásos megfogalmazás helyett, hogy ti. az általános alatt álló különöst kell specifikálni, helyesebb azt mondanunk, hogy *az általános fogalmat specifikáljuk*, amikor megadjuk az alá tartozó különfelét. Hiszen a nem [...] az az anyag vagy az a nyers szubsztrátum, amelyet a természet többszöri meghatározással különös fajokká és alfajokká dolgoz fel” (35, 27). A nemfogalom meghatározása, amiről itt Kant beszél, nem más, mint a fogalom terjedelmének megszorítása annak révén, hogy a fogalom tartalmát más, már adott fogalmak tartalmával kapcsoljuk össze. Egy adott fogalom alkalmazása tehát egyben a fogalom további fogalmak révén történő meghatározása, és így egyfajta specifikáció is.

Amikor azonban az ítélőerő ellentétes irányba mozog, vagyis adott empirikus szemléletekhez megpróbál *felkutatni* egy általános, őket maga alá foglaló fogalmat, akkor nem *specifikációról* van szó: ehhez

„a különféleképpen a *klasszifikációja* szükséges, mely úgy történik, hogy több külön-külön valamely meghatározott fogalom alatt álló osztályt összehasonlítunk egymással, ezután pedig, ha a közös jegy szerint adva vannak a teljes osztályok, ezeket magasabb osztályok (nemek) alá szubszumáljuk” (uo.).

Bármennyire is emlékeztetnek ezek a megfogalmazások a *Logikai előadások* problémamentes, ismertető jellegű szakaszaira, *Az ítélőerő kritikájában* Kant valójában egy egészen új nehézségre figyel fel: ha nem tekinthetjük az általánosabb nemfogalmat eleve adottnak, vagyis ha egy fogalom *keletkezését* próbáljuk megragadni, akkor a *klasszifikáció* egy speciális nehézségbe ütközik. A reflektáló ítélőerő bevezetését éppen a klasszifikáció újonnan felmerülő problémái teszik szükségessé.

3.1. Klasszifikáció

Mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy a fogalmi klasszifikáció miért nem történhet a *Logikában* még Kant által is osztott hagyományos elképzelésnek megfelelően, vagyis hogy az ítélőerő produktivitása miért nem alapozható egyszerűen az absztrakció eljárására. Kant világosan megfogalmazza, hogy a nehézség megoldásához – bármi legyen is az – egy új elvre van szükség: „azon fogalmak esetében azonban, amelyeket adott empirikus szemléletekhez mindenekelőtt *meg kell találnunk*, [...] az ítélőerőnek a reflexióhoz egy sajátos, transzcendentális elvre van szüksége, és nem utalható vissza már ismert empirikus törvényekhez; a reflexió nem változtatható át olyan empirikus formákkal való pusztá összehasonlításra, amelyekhez már rendelkezünk fogalmakkal” (33, 25-26).

Miért is teszi szükségessé most a régi feladat megoldása, egy egészen új, transzcendentális elv bevezetése? Miért szorul egy új fogalom „felkutatására”, vagyis a klasszifikáció, illetve a reflexió eljárása egy új és önálló elvre? A *Logikai előadások* elképzelése szerint ehhez nincs is másra szükség, mint hogy a már adott, egymáshoz valamilyen szempontból hasonló specifikus fogalmak tartalmából egyszerűen kiemeljük a közös részt. Vajon *Az ítélőerő kritikája* szerint miért nem azonosítható ez a művelet egy összehasonlítás, vagyis azonos részek felismerésén és kiemelésén, azaz egyfajta analízisen alapuló mechanikus eljárással?

A szövegekből világosnak tűnik: Kant szerint az általánosabb fogalmak felkutatása éppen azért vet fel nehézségeket, mert a vizsgált esetben az ítélőerő nem használhat pusztán már adott fogalmakat. Abban a kérdésben azonban, hogy pontosan miért is nem, már némileg magunkra maradunk. A leginkább kézenfekvő gondolat, hogy a keresett fogalmak hiányában az ítélőerő a már adott specifikusabb fogalmak tartalmának *összehasonlításakor* ütközik nehézségekbe. Az empirikus fogalmak által rendezett tapasztalat azért „nem nyerhető pusztán az egymással összehasonlított észleletekből *analitikus módon*” (24 lj., 16), mert az összehasonlítás és a közös rész, vagyis a *hasonlóság felismerése* során az ítélőerőnek éppen azokra a fogalmakra kellene támaszkodnia, melyek *felfedezését* a szóban forgó összehasonlítás teszi csak lehetővé. A dolog miértjét teljes mélységében csak a 8. fejezetben tárgyalom, az alapvető gondolatok bizonyos elemei azonban már Kant szövegei alapján is rekonstruálhatóak.

A probléma tehát a már adott, specifikus képzetek *összehasonlításával*, vagyis végső soron a hasonlóság fogalmával áll kapcsolatban: úgy tűnik, amíg nem rendelkezünk az éppen felfedezendő fogalommal, addig még azt sem mondhatjuk, hogy a tapasztalatnak az absztrakcióhoz alapul szolgáló elemei az adott szempontból *hasonlításának* egymáshoz. A leginkább talán azok a megjegyzések utalnak erre, amelyek szerint a tapasztalatnak az a formája, amelyet az ítélőerő a fogalmak felkutatásához alapul vehet, empirikus fogalmak nélkül teljességgel kaotikus lenne. „Ugyan az empirikus megismerések a szerint, ami bennük szükségképpen közös – ti. a természet transzcendentális törvényei szerint – minden tapasztalat analitikus egységét alkotják, azonban nem alkotják a tapasztalatnak mint rendszernek olyan szintetikus egységét, amely az empirikus törvényeket aszerint is egy elv alatt kapcsolja össze, ami bennük különböző” (25 lj., 17). Ennek megfelelően „az empirikus *törvények különfélesége* a végtelenségig terjedhet” (uo.): „önmagában véve nem lehetetlen, [...] hogy az empirikus törvények és a nekik megfelelő természeti formák, különféleségük és heterogenitásuk végtelen nagysága miatt nyers és kaotikus aggregátumként jelenjenek meg számunkra, anélkül, hogy a rendszernek akár a leghalványabb nyomát is mutatnák” (29, 22). Mindez nem csupán az empirikus törvényekre, hanem az empirikus fogalmakra is áll: „felmerül a kérdés, hogy miként remélhetünk az észleletek összehasonlítása útján empirikus fogalmakra szert tenni a különböző természeti formákban meglévő közösről akkor, ha a természet – amint az nagyon is elgondolható – ... ezekbe a for-

mákba olyan mértékű heterogenitást helyezett, hogy minden, vagy legalábbis a legtöbb összehasonlítás hiábavalóan igyekezne e formák között összhangot, valamint fajok és nemek szerinti hierarchiát megállapítani” (33, 26).

A problémát tehát az a korábban már említett gondolat veti fel, hogy a tapasztalat az *a priori* fogalmak által képviselt szervezethez viszonyítva nem mutat *eleve* fel semmilyen egyéb, empirikus fogalmak révén adott rendet. Az *a priori* transzcendentális renden felül a tapasztalatainkat nem jellemzi egy olyan rendszer, amelyre támaszkodva hasonlóságokat tudnánk felfedezni, és a képzeleteinkből egyszerű analízis révén közös részeket tudnánk kiemelni. Ha viszont empirikus fogalmak nélkül a képzeleteink között nem áll fenn hasonlóságok egy *eleve* adott rendszere, akkor éppen az hiányzik belőlük, ami alapján az empirikus fogalomalkotás szárnyra tudna kelni. Egy általánosabb nemfogalom megalkotása ugyanis – a hagyományos elképzelés szerint – csak a már adott specifikusabb fogalmak alá eső individuumok közötti *hasonlóságok* felfedezése alapján lehetséges. Ha azonban ezek a hasonlóságok nincsenek *eleve* adva, akkor az ítélőerő nem képes semmiféle közös részt kiemelni belőlük. Az individuumok hasonlósága csak a szóban forgó fogalmak kialakulása *után* jelenik meg: ezt megelőzően még teljes mértékben különböznek egymástól.

Kant ilyen jellegű állításait nem úgy fogom értelmezni, hogy ha az ítélőerőnek véletlenszerűen kellene választania a sokféle adódó lehetőség közül, akkor a kapott empirikus fogalmak, illetve törvények *esetlegesen lennének*, hanem úgy, hogy egy előzetesen adott elv nélkül az ítélőerő *egyáltalán nem tudna* hasonlóságokat felfedezni, vagyis egyáltalán nem indulhatna meg a természeti formák klasszifikációja. A problémát nem a *végtelen sokféle választás* lehetősége, hanem a *lehetőségek teljes hiánya* veti fel, vagyis az, hogy egy előzetes elv nélkül az ítélőerő számára *egyáltalán nem* volna támpont a képzeleteink klasszifikálásához. Ha nem tételeznénk fel egy *a priori* elvet, amely az ítélőerőnek a klasszifikáció során „a természet kutatásához vezérfonalként szolgálna” (25 l., 17), akkor nem csupán teljesen esetleges, hanem egyenesen lehetetlen lenne, „hogy a természeti formák közötti keresgélés során a *különös észleletekből* valamilyen szerencsés módon egy empirikus törvény alakuljon ki” (30, 23), és ugyanez igaz lesz a fogalmak klasszifikációjára is.

Kantnak az empirikus adottságok „kaotikus aggregátumára” vonatkozó kijelentései valójában azt fogalmazzák meg, hogy egy előzetesen adott *a priori* elv nélkül az érzéki adottságok egy olyan

differentiáltalan egységként jelennének meg az elme számára, amelynek a részei között nem állna fenn hasonlósági relációk egy „eleve adott” rendszere, és amelynek így – a transzcendentális fogalmak által meghatározott elemein felül – *nem lennének* empirikus fogalmak révén azonosítható részei.¹³⁴

Egy empirikus rendszer tehát nem építhető fel és nem is bővíthető a már adott empirikus elemei alapján, s a rendszer egy új eleme nem vezethető le a tapasztalat *a priori*, transzcendentális törvényeiből sem. Az újdonság nem származtatható a tapasztalatból pusztán megfigyelés és erre épülő analízis révén, ám nem lehet abban az értelemben *a priori* eredetű sem, amelyben a transzcendentális törvények azok. Ebből adódik, hogy egy ilyen fogalmi háló egyrészt nem lesz teljességgel *esetleges*, másrészt egy a transzcendentális törvényekhez minden szempontból hasonló *szükségyszerűséggel* sem jellemezhető. Ezt a sem-semet Kant végső soron egy is-is révén biztosítja: az empirikus fogalmak és törvények rendszere, illetve az ítélőerő hozzájuk vezető elve valamilyen módon kapcsolódik mind az ész (illetve az értelem) *a priori*, mind az érzékiség empirikus szférájához; nem eredezethető kizárólag az egyikből.

3.2. Célszerűség

A fogalmi hierarchia e kettős kötődése a fogalmak által rendezett természet egy sajátosságában meg is jelenik. E sajátosság nem más, mint a *célszerűség*. Azonnal látni fogjuk, hogy amikor a természetet empirikus fogalmak generikus-specifikus hierarchiája szerint rendezhetőnek tekintjük, akkor Kant szerint egy speciális értelemben célszerűnek látjuk. Mivel a harmadik *kritika* azt a kérdést igyekszik megválaszolni: van-e kapcsolat egyrészt az érzékfelettinek törvényt adó (gyakorlati) ész és a természet számára törvényeket adó értelem, vagyis szabadság és szükségyszerűség között, ezért

¹³⁴ Természetesen minden ilyen megfogalmazást úgy kell értenünk, hogy a képzetek szóban forgó összessége csak a *keletkező* empirikus fogalom szempontjából kaotikus. Mint láttuk, a szóban forgó összességet egyrészt már rendezik a transzcendentális törvények és az *a priori* fogalmak, másrészt a keletkezőtől különböző empirikus törvények és fogalmak is. Ebben a fejezetben, ahogyan már említettük, csupán az általánosabbhoz való felemelkedést vizsgáljuk, nem zárjuk tehát ki, hogy egyéb, specifikusabb empirikus fogalmak már valamiképpen rendezik az élményeinket.

a célszerűség – kettős kötődése révén – a mű, illetve az egész kritikai rendszer alapfogalma. Kant szerint a célszerűséget kimondó ítéleteink – bár empirikusan megismerhető tárgyakra (vagy akár az egész természetre) vonatkoznak, tehát a *jelenségekről* mondanak ki valamit – valamilyen módon mégis az *érzékfelettit* jelenítik meg.¹³⁵

Mi is azonban az a sem-sem, ami ennek az is-isnek az alapjainál található? A *harmadik kritika* szerint például a természet egyfajta célszerűségét kimondó, úgynevezett teleológiai ítéleteinkben anélkül tekintjük adottnak a célt, amely felé a természet egésze tart, hogy ez a cél magában a természetben vagy a róla adódó tapasztalatainkban, tehát érzékileg valaha is megjelenhetne. Aki célszerűnek ítéli meg a természetet, az „a legkevésbé sem formál jogot arra az állításra, hogy [...] a természet (vagy egy más lény a természet által) *ténylegesen* szándékosan jár el”, vagyis, „hogy a természetben [...] egy cél gondolata határozza meg a kauzalitást” (61, 54–55). A cél semmilyen fogalma nem empirikus, ám – rövidesen látni fogjuk – a kategóriáktól eltérően nem is *a priori*. Azáltal, hogy a fogalmat elválasztjuk az egyik szférától, összekapcsoljuk a másikkal: amennyiben nem empirikus, annyiban *a priori*, amennyiben nem *a priori*, annyiban az empirikus.

A célszerűség, illetve maga a cél valamilyen formában mégis megjelenik számunkra: úgy, mint aminek az „*analógiája szerint* kell alkalmaznunk a természet mechanikai törvényeit” (uo.). A cél tehát valamiféle analógián keresztül, közvetett módon, mint valami nem érzékelhető jelenik meg a teleológiai ítélet alapjánál, ám ez nem ad okot arra, hogy a természetben *ténylegesen* egy célok szerint, szándékosan ható kauzalitást tételezzünk fel. Kant egy másik megfogalmazása szerint ekkor csupán úgy tekintünk a természetre „*mintha* egy értelem tartalmazná az empirikus természeti törvényekben mutatkozó különféleség egységének alapját” (94, 89/AXXIV./BXXVIII), vagyis *mintha* célszerű lenne.

¹³⁵ Első pillantásra talán nem nyilvánvaló, hogy érzéki és érzékfeletti kapcsolatának általam tárgyalt problémája kapcsolatban áll értelem és ész kapcsolatának kérdésével, melyet Kant *Az ítélőerő kritikájában* vizsgál. A két képesség azonban itt annyiban jön szóba, amennyiben az értelem az *érzéki sokféleség* rendezésére szolgáló, s így csupán *empirikus realitással* rendelkező, az ész viszont az értelem *a priori* törvényszerűségeinek rendezésére szolgáló képesség, így kapcsolatuk problémája bizonyos értelemben felfogható érzéki és nem-érzéki, empirikus és *a priori* viszonyának problémájaként (habár egy egészen már értelemben, mint ahogyan az a korábban már tárgyalt *sematizmus* fogalom kapcsán merült fel).

A természetről való ilyen ítéleteink tehát nem a természet egy megjelenő tulajdonságán alapulnak, hanem indirekt módon valami olyasmin, ami maga nem jelenség. Kant arra figyel fel, hogy ezekben az ítéletekben nem a tárgy egy sajátossága az, amit állítunk, hanem egy olyan fogalom, amely semmivel nem járul hozzá a tárgyról alkotott képzeink objektív realitásához. Ítéleteinket ilyenkor nem határozzák meg a kategóriák: „a célszerűség fogalma egyáltalán nem a tapasztalat konstitutív fogalma, nem olyan meghatározása egy jelenségnek, amely az objektumról való empirikus fogalomhoz szükséges; a célszerűség fogalma ugyanis nem kategória” (40, 33). Egy tárgy, illetve a természet célszerűségét kimondó ítéletek ezért nem *megismerési ítéletek*. A harmadik kritika kénytelen feladni *A tiszta ész kritikájának* azt az alapgondolatát, hogy ítéleteinket közvetlenül csak olyan általános formák határozzák meg, amelyekben az érzéki meghatározottságok mellett csupán az azokat rendező kategóriák, vagyis a tapasztalataink *objektív realitásának* általános lehetőségi feltételei jelennek meg.

Az empirikus fogalmak eredetének problémája úgy kapcsolódik ezekhez a gondolatmenethez, hogy Kant felfogásában a fogalmak genezisést is a célszerűség egy változata határozza meg. Ezért van az, hogy e fogalmi struktúra kialakulását nem lehet sem empirikus alapokon álló absztrakció, sem – a tapasztalat alaprétégét szervező kategóriákhoz hasonló – *a priori* elvek alapján magyarázni. A célszerűség fogalmi genezisben szerephez jutó formáját azonban Kant elhatárolja az eddig példaként használt, ténylegesen megadható célokkal operáló *teleológia* fogalmától is. A releváns fogalom mélyebb értelme most is egy kontraszt révén világítható meg. Azt a célszerűséget, amelynek megfelelően a természetet egy nemek és fajok szerint elrendezhető összességként fogjuk fel, Kant *formális* vagy *logikai* célszerűségnek nevezi, és a fogalomnak azzal a hétköznapi értelmével állítja szembe, amely alá a teleológia már említett fogalma is tartozik. Az utóbbit – a formális változattal szembeállítva – *reális* célszerűségnek kereszteli el.

Amikor a fogalom formális változatát alkalmazzuk például a természetre, akkor „nem magukat a természeti formákat gondoljuk el célszerűnek, hanem csupán *egymáshoz való viszonyukat*, valamint azt, hogy nagyfokú különféleségük mellett is beleillenek az empirikus fogalmak logikai rendszerébe” (37, 29). A célszerűnek ítélt szféra elemei ebben az esetben összhangban állnak egymással, s éppen ezért foglалhatóak általánosabb fogalmak vagy törvények

alá, vagyis egy rendszerbe. Ezért van az, hogy a fogalom nem egyes dolgokra, hanem azok „egymáshoz való viszonyára” vonatkozik. A természet például, ha ilyen célszerűséget tételezünk fel róla, azért célszerű, mert a különös természeti formák, a specifikus fogalmak és a természettörvények *összhangba hozhatóak* egyéb, hozzájuk hasonló formákkal, fogalmakkal vagy törvényekkel, vagyis másként megfogalmazva: bármely két ilyen egymástól eltérő formához található egy általánosabb, amelyből ők specifikáció révén származtathatóak. Itt tehát nem magukról a dolgokról, hanem „a dolgok harmóniájáról” (296, 309/A269/B273) vagy azok „összhangjáról” van szó.

Ezzel szemben a reális célszerűség *egyes dolgokra* vonatkozik: az „*egyes dolgok* különös lehetőségét illetően” mondja ki, hogy ezekhez szabad „feltételeznünk egy olyan fogalmat, amely tulajdonképpeni módon mint feltétel viszonyul a lehetőséghez” (37, 30). A reális célszerűség tehát maguknak a dolgoknak a „különös” lehetőségéről mond valamit, így ennek segítségével „önmagában véve célszerű természeti formák létrejöttére következtethetünk”¹³⁶ (38, 31).

¹³⁶ Amikor a mindkét célszerűséget felölelő fogalmat Kant „abszolút célszerűségnek” kereszteli el, a formális célszerűségről egyenesen azt állítja, hogy az a dolgok „külső alakjával” áll összefüggésbe, míg a reális azok „belső felépítésével” (38, 30). A két fogalom tehát a célszerűség egy általános fogalmának speciális esete. Ebben a tág értelemben akkor nevezünk egy dolgot célszerűnek, „ha a dolog létezése előfeltételezni látszik a dolog képzetét” (36, 29). A *reális* célszerűség fogalma könnyen beilleszthető az általános meghatározás keretei közé: csupán a természet különös formáira kell alkalmaznunk az általános meghatározást. A természet tárgyaira ekkor úgy tekintünk, mintha egy fogalom vagy elképzelés alapján, vagyis egy előre elgondolt célnak megfelelően jöttek volna létre. Mivel azonban a formálisan célszerű dolgok csupán „összeillenek egymással”, ám maguk nem feltétlenül valamilyen cél érdekében, vagyis egy „fogalom alapján” jöttek létre, így ezekre a célszerűség általános fogalma nem alkalmazható közvetlenül. Azonban, ha felidézünk Kant tipikus megfogalmazásait, azt mondhatjuk: a formális célszerűség esetén a dolgok egymáshoz való *viszonya* az, amelyet az általános meghatározásnak megfelelően célszerűnek nevezhetünk. Amíg a reális célszerűség esetén maga a dolog tételez fel egy fogalmat, amely alapján létrejött, addig a formális célszerűség esetében a dolgok *rendszere*, egymáshoz való *viszonyuk*, vagyis a „formájuk” tűnik olyannak, amely a fogalmak generikus-specifikus hierarchiájának megfelelően „jött létre”. Ezen az utóbbi fogalmon belül is felmutatható továbbá az a különbség, amelyre korábban már utaltunk, és amely megvonására Kant maga itt sem sok gondot fordít. A természet formális célszerűsége egyrészt egy olyan összhangot jelent, amely *empirikus fogalmak* (vagy empirikus törvények), másrészt viszont olyat, amely a „természeti formák” között áll fenn. Az előbbinek köszönhetően specifikusabb *fogalmakhoz*, míg az utóbbinak köszönhetően *egyes jelenségekhez* lehet általános fogalmakat találni.

Továbbá az, ami *reálishan* célszerű, „mint *reális*, egy cél fogalmától függ”. Ahhoz, hogy ilyennek lássunk valamit, már rendelkezünk kell annak a célnak a fogalmával, amelyhez viszonyítva az adott dolog célszerűnek mondható. Mivel egy ilyen dolog egy tőle különböző célra irányul, és ennek a célnak a fogalma határozza meg, így már létezése is feltételezi a cél fogalmát. Egyszerűen fogalmazva: egy ilyen dolog jó valamire, és éppen ennek a valaminek a céljából jött létre: létrejöttét ennek a valaminek a fogalma határozta meg.¹³⁷ Ezzel szemben az, ami formálisan célszerű „felfogható célszerűségként anélkül is, [...] hogy az alapjául egy célt tennénk meg, vagyis anélkül, hogy ehhez teleológiára volna szükségünk” (297, 310/A271/B275). A formális célszerűség tehát nem tételezi fel egy cél fogalmát, és éppen ezért alkalmazza Kant erre a formára a „*cél nélküli* célszerűség” paradoxnak ható kifejezését is.

A célszerűség eddig elkülönített két fogalma nem esik egybe: amikor például két természeti forma között valamiféle összhangot tételezünk fel, akkor ezzel nem gondoljuk egyben azt is, hogy azok bármelyike jó valamire; hogy egy jól meghatározott szándék által vezérelt folyamat egy bizonyos cél elérése érdekében létrehozta őket: annyit tesszük csupán fel, hogy a formák mindegyike elrendezhető fogalom egy generikus-specifikus hierarchiában, vagyis hogy a többi hasonló természeti formával *összhangba* hozható. A formák azonban ezzel együtt reális értelemben lehetnek akár teljesen célszerűtlenek vagy céltalanok is. A kérdés, hogy a dolgok beleillenek-e egy generikus-specifikus fogalmi rendszerbe vagy sem, független attól a másik kérdéstől, hogy önmagukban véve célszerűek, tehát hogy „jók-e valamire”. Lehetséges, hogy minden egyes dologhoz és fogalomhoz tudunk általánosabb fogalmakat találni, ám ezzel együtt akár az egész természet is bizonyulhat reális értelemben céltalannak. Könnyen elképzelhető, hogy az egyes dolgok „olyan empirikus törvények szerint lehetségesek, amelyek egy *logikai tagolású rendszerben* függenek össze más empirikus törvényekkel”, ám ez anélkül is fennállhat, hogy

Az utóbbinak köszönhető például, hogy a természetben előforduló *egyes jelenségek* „beleillenek az empirikus fogalmak logikai rendszerébe” (37, 29). Egyelőre én is eltekintek ettől a különbségtől, és felteszem: ez a kétféle értelem egymással könnyen összeegyeztethető. Amint már jeleztem, a problémára a következő fejezetben részletesen kitérek.

¹³⁷ Kant a 63. §-ban a reális vagy materiális célszerűségnek ezen a formáján belül még megkülönbözteti a relatív és a belső célszerűséget is, ez a különbség azonban a témám szempontjából nem lesz lényeges.

„különös lehetőségüket” illetően szabad volna feltételeznünk egy olyan fogalmat, amely tulajdonképpeni módon mint feltétel viszonyul a lehetőséghez, azaz a természet olyan célszerűségét, amely *magának a dolgok lehetőségének* szolgálna alapul” (37–38, 30). A természetet alkotó egyes dolgok úgy is illeszkedhetnek általánosabb fogalmak egy „logikai tagolású rendszerébe”, tehát úgy is lehetnek formálisan célszerűek, hogy eközben nincs semmilyen reális céljuk.¹³⁸

A formális célszerűség egyrészt tehát azért nem olvasható le a természet egyes alkotásairól, mert azok *egymással való összhangjában* áll, vagyis egy reláció. Másrészt az új elképzelés szerint ez az összhang már az egyes dolgok egymással történő összehasonlítása révén sem állapítható meg. Ugyan az észleléséhez most is reflexióra van szükség, a felismerése most is egyfajta „hátralépést”, vagyis egy olyan távolságot tételez fel, amit csak a reflexió biztosíthat, ám ez az aktus – eltérően a *Logikában* kifejtettektől – most már nem közös jegyek kiemelését készíti elő. A reflexiót megelőzően ugyanis semmi olyasmi nem adott a természet alkotásain, amiben azok hasonlításának egymáshoz, amit tehát rajtuk célszerűként vagy rendszerszerűként írhatnánk le. Ennek látszólag ellentmond, hogy Kant a reflexió elvét, tehát a *klasszifikáció* folyamatát kezdetben úgy jellemzi, mint ami előfeltételezi, hogy „a természet *önmagát* specifikálja”, tehát azt „*hogya maga a természet* valamilyen elv szerint *specifikálja* [...] törvényeit” (35, 28). Mivel az ítélőerő ezzel – Kant kifejezését használva – „a természet technikáját teszi *a priori* módon reflexiójának elvévé” (34, 26), így maga a természet látszólag formális értelemben célszerű.

Kant azonban egy második lépésben világossá teszi, hogy „voltaképpen az ítélőerő technikai, a természetet pedig csupán mint technikait jelenítjük meg” (40, 33). A természet technikájáról szóló fejtegetéseket Kant mindig kiegészíti azzal, hogy amikor magát

¹³⁸ L. uo. Amikor Kant itt úgy fogalmaz, hogy „ezt anélkül látjuk így, hogy maguk a dolgok *egy rendszer formáját* mutatnák”, akkor a megfogalmazás talán kissé félrevezető. Itt, amint a korábbiakból világos, már nyilván nem arról van szó, hogy az egyes dolgok anélkül is lehetnek formálisan célszerűek, vagyis állhatnak egymással összhangban, hogy a *dolgok összessége* bármiféle rendszer formáját mutatná (ez egy egyszerű ellentmondás volna), hanem arról, hogy egy dolog beleilleszkedhet dolgoknak egy formálisan célszerű rendszerébe anélkül, hogy a dolog maga a reális célszerűségnek megfelelő „formát” is felmutatná, vagyis hogy „beleillene” egy reális cél által meghatározott „rendszerbe” is.

a természetet látjuk célszerűnek, akkor valójában *mi vagyunk azok*, akik így tekintünk rá. Mivel tehát a *természet* technikájának alapja – ahogyan azt például az első bevezetés VII. részének már a címe is megfogalmazza – az *ítélőerő*, vagyis egy *képesség* technikájában rejlik, így a természet objektív célszerűsége és ezzel együtt az empirikus fogalmaink eredete egy pusztán szubjektív elven alapul. „A célszerűség elve, a természet tagoltságának és specifikációjának pusztán szubjektív elve lévén, a természeti formákat illetően semmit nem határoz meg” (39, 32). Kant világossá teszi, hogy az egyéb *a priori* elvektől eltérően, ezzel az „elvvel az ítéőerő nem a természetnek ír elő törvényt (mint autonómia), hanem önmagának (mint heautonómia) a természetről való reflexióhoz” (99, 95/A XXXV/BXXXVII.). A technikainak és a tisztán mechanikainak látott, az empirikus fogalmak révén rendezett és a merő aggregátumként felfogott természet között „csak a reflektáló ítéőerő tesz különbséget” (38, 30).

Ennek megfelelően a célszerűség mindkét eddigi – formális (logikai) és reális (materiális) – változatán belül Kant elkülönít szubjektív és objektív variánsokat.¹³⁹ A természeti összhang eddig tárgyalt fogalma értelemszerűen a formális és *objektív*, míg az ítéőerő most említett elve a formális, ám *szubjektív* célszerűség lesz. Míg a korábbi – ahogyan azt már láttuk – természeti formák vagy rájuk vonatkozó fogalmak összhangjában áll, addig az utóbbi *képességek* összhangjában, vagyis az objektív összhang felismerése során használt *megismerőerők* harmonikus együttműködésében. A formális célszerűség felfogásakor bizonyos képességek kerülnek egymással összhangba: a szerephez jutó megismerőerők ekkor éppen úgy működnek együtt, ahogyan „általában véve együtt kell működniük”. Egy ilyen „ítéletben nem más történik, mint hogy a képzelőerő és az értelem azon viszonya, amelyben egy adott észlelet esetén

¹³⁹ A zárójeles kifejezéseket Kant gyakran használja a másik két kifejezéssel egyező értelemben. A 62. § címe például: „a pusztán formális és objektív célszerűségről, megkülönböztetve ezt a materiálistól”, s magából a paragrafusból világos: a materiális és objektív célszerűség nem más, mint az általunk korábban tárgyalt reális célszerűség objektív változata. A reális, vagyis materiális célszerűség egyik fogalma sem lesz az itt tárgyalt téma szempontjából különösebben érdekes. Az „objektív materiális célszerűség” – amint láttuk – a természet fogalmát „természeti célok” fogalmával kapcsolja össze (300, 313/A276/B280.), míg szubjektív materiális célszerűséget olyan, úgynevezett „esztétikai érzékítéletek foglalnak magukba” (45, 38), amelyek révén például valamit kellemesnek ítéünk meg: így járunk el, amikor egy éltel ízletesnek tartunk.

ténylegesen állnak egymással, összehasonlíttatik azzal, ahogyan a két képességnek az ítélőerőben általában véve viszonyulnia kell egymáshoz” (41, 33). A kétféle viszony összehasonlításakor kétféle eredmény adódhat annak megfelelően, „hogy a képzelőerő és az értelem ugyanabban a megjelenítésben egymást segítik vagy akadályozzák”. A két képesség viszonya tehát vagy összhangban áll azzal, ahogyan egymáshoz „általában véve viszonyulniuk kell”, vagy eltér ettől. A viszonyoknak ez a viszonya az az összhang, ami miatt a korábban bevezetett „formális” kifejezés a célszerűség most tárgyalt szubjektív változatára is alkalmazható.¹⁴⁰

Bár a célszerűséget nem olvashatjuk le a „természeti formákról”, arról sincs szó, hogy a kívánt összhangot a reflexió valamiképpen *létrehozná*, s hogy ez a célszerűség az *a priori* szintézisek eredményéhez hasonlóan „elkerülhetetlenül átvitetne az objektumokra” (42, 35). Amikor ugyanis célszerűnek látjuk a természetet, akkor csupán úgy vesszük, *mintha* célszerű lenne: a célszerűség még az ítélőerő szubjektív elveként is csak egy *feltevés*.¹⁴¹ Bár Kant világossá teszi, hogy ez a feltevés bizonyos értelemben szükségszerű, az ebből adódó beállítódás mégsem olyan értelemben kényszerítő erejű, ahogyan a transzcendentális törvények által meghatározott nézőpont az.

¹⁴⁰ A szubjektív célszerűség különböző formáit, illetve a rájuk alapuló ítéleteket Kant esztétikainak is nevezi (legyenek ezek akár formálisak, akár reálisak), a megfelelő objektív változatokat viszont a teleológia címszáva alatt tárgyalja. Ha viszont a formális-reális felosztást vesszük alapul, akkor azt találjuk, hogy a *formális* változatokat Kant *logikainak*, míg a megfelelő reális változatokat *materiálisnak* is nevezi (legyenek azok akár szubjektívek akár objektívek). Ebből adódik például, hogy a többi változathoz hasonlóan a logikai célszerűség-fogalom is kétféle (szubjektív és objektív) változatban bukkan fel. Ez magyarázza azt a tényt, amelyre Tengelyi László is felhívja a figyelmet, nevezetesen, hogy a „*logikai*” kifejezést Kant két igencsak eltérő értelemben használja (l. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés: Kant példája*, 2. rész). A probléma, illetve a kétértelműség azonban csak látszólagos: az okozza, hogy korábban a „formális”, illetve az „objektív” fogalmak jelentése Kantnál egybeesett (mindenfajta objektív realitást formális elemek, tehát kapcsolatok, illetve szintézisek biztosítottak, és fordítva), s így a „logikai” terminus ezek bármelyikére alkalmazható volt. Az *ítélőerő kritikájában* azonban, ahol már megjelenik a formális ám mégis szubjektív célszerűség fogalma, a „logikai” terminusnak lesz egy olyan jelentésrétege is, amely formális, ám nem objektív: a kifejezés itt már olyan kapcsolatokra is vonatkozhat, amelyek nem jutnak szerephez a tapasztalat objektív realitásának meghatározásában. Ez azonban nem jelenti, hogy a fogalom kétértelmű lenne, csupán azt, hogy a jelentését a „formális” terminus fogja meghatározni, amelynek lesz két specifikusan különböző esete (a szubjektív, illetve az objektív).

¹⁴¹ L. 94, 89/ AXXVI/BXXVIII).

A nézőpontokat szabadon váltogathatjuk, a természetet láthatjuk akár másként is: „ha alkotásait mint aggregátumokat nézzük, úgy a természet *mechanikusan* jár el, pusztá természetként; viszont ha alkotásait [...] mint rendszereket tekintjük, úgy a természet technikailag, azaz egyszersmind művészetként jár el” (38, 30).

A célszerűség ugyan az ítélőerő *feltevése*, ám nem egy minden megismerő lény esetében szükségképpen adott *a priori lehetőségfeltétel*: csupán *hipotetikus* szükségszerűséggel bír. Ahhoz kell feltennünk, hogy az empirikus elemek előttünk feltáruló káoszában képesek legyünk bármiféle fogalmi rendszert megállapítani. „Csak addig vagyunk képesek a tapasztalatban előrehaladni és megismerésre szert tenni, amíg ez az elv”, illetve ez a feltevés érvényesül. Egy olyan „heurisztikus elv” tehát, amelyet a természet rendszeres *kutatásához*, annak „fürkészéséhez” ugyan fel kell tennünk, maga ez a kutatás azonban nem szükségszerű.¹⁴² Pontosabban: az a feltevés, hogy a természet *általában* generikus specifikus hierarchiába rendezhető, ahhoz szükséges, hogy képesek legyünk *konkrét* fogalmi összefüggéseket felfedezni. „Az empirikus képzetekhez mint olyanokhoz fogalmakat kereső reflektáló ítélőerőnek [...] fel kell tételeznie azt, hogy a természet a maga határtalan különféleségében egy olyan, nemek és fajok szerinti tagolást eszközölt, amely az ő (mármint az ítélőerő) számára lehetővé teszi, hogy a természeti formák összehasonlítása során egyezésekre leljen, és szert tegyen empirikus fogalmakra, továbbá megtalálja ezek egymás közti összefüggését is a magasabb, bár szintén empirikus fogalmakhoz való felemelkedés révén” (32 lj., 25). Az ítélőerő ezzel nem egy konkrét fogalmi összefüggést tételez fel, hanem – az empirikus kutatás előrehaladásának érdekében – csupán azt, hogy *vannak* ilyenek.¹⁴³ Az ítélőerő *általános* feltevése ahhoz szükséges, hogy képesek legyünk *konkrét, egyedi* fogalmi összefüggések után kutatni és ilyeneket felfedezni. Ezzel éppen egy

¹⁴² 100, 96/A XXXVI/BXXXVIII. és 26,18.

¹⁴³ Kant az ítélőerőnek ezt az általános elvét is megfogalmazza fogalmak mellett természeti törvényekre vonatkozóan is. Ebből a meghatározásból is világos, hogy az elv nem ad semmiféle konkrét természettörvényt a kezünkbe. Semmi más, mint az empirikus törvények felfedezésnek mozgatórugója: „A reflexió elve pedig úgy hangzik – szól Kant meghatározása –, hogy minden természeti dologhoz található empirikusan meghatározott fogalmak, ami annyit jelent, hogy a természet alkotásait illetően mindig feltételezhetünk egy olyan formát, amely általános, számunkra megismerhető törvények szerint lehetséges” (32–33, 24–25).

olyan általános összefüggést teszünk az empirikus kutatás alapjává, melyhez a hagyományos, még a *Logikában* is elfogadott nézet szerint csupán a konkrét, empirikus kutatás révén felfedezett fogalmi összefüggések általánosításával juthatnánk csak el.

Ha azonban Kant elképzelései szerint magukon a természeti formákon valójában még az „alakjukat tekintve” sincs semmi, amit önmagában véve akár csak „összeillőnek” is lehetne nevezni, akkor a legfőbb kérdés nem az lesz, hogy – ahogyan Kant maga fogalmaz – „a természet technikája hogyan észlelhető *alkotásain*” (40, 32), hanem az, hogy az ítélőerő technikája hogyan észlelhető a szubjektum saját állapotain. Kant válasza a következő: a megfelelően hangolt képességek összhangja „afficiálja az elme állapotát” (43, 36), és ez az affekció bizonyos érzet formájában érzékelhető. Kant részben még ebben a műben is azért alkalmazza az ítélőerő szóban forgó műveletére az „esztétikai” jelzőt, mert ezek az ítéletek egy érzeten, illetve egy érzésen alapulnak, és nyomban be is azonosítja a szóban forgó érzést: „az esztétikai ítélet olyan ítélet, amelynek meghatározó alapja egy az öröm vagy örömtelenség érzésével közvetlen kapcsolatban álló érzet” (44, 37). Úgy tűnik, az ilyen ítélet az öröm érzésén *alapul*, „mert egy ítélet pusztán szubjektív feltétele nem enged meg semmilyen határozott fogalmat az ítélet meghatározó alapjáról, ezért ez a meghatározó alap csak az öröm érzésében adódhat”.¹⁴⁴

¹⁴⁴ 45, 38. Mivel a természet technikájának objektív célszerűsége, mint láttuk, ugyanazt a szubjektív célszerűséget tételezi fel, mint amire a szépre vonatkozó ízlésítéletek is alapulnak, ezért a széppel kapcsolatos elvek – némi körültekintéssel – a fogalmi klasszifikáció problémájával kapcsolatban is alkalmazhatók. Bár talán első pillantásra nem világos, mi köze lehet a klasszifikáció problémájának a szépséghez és az érzékelhető örömhöz, Kant mindkét kapcsolatra többször is kitér. Bár a teleológiaiáról szóló részben határozottan elhatárolja az objektív ám formális célszerűség fogalmát a szubjektív célszerűség fogalmán alapuló szépségtől, s amint megjegyzi, a törvényszerűségek vagy dolgok (például geometriai alakzatok) összhangját „ugyan szokás szépségnek nevezni”, ám helyesebb lenne azt „relatív tökéletességnek hívni” (299, 312/A274/B278), ez természetesen nem zárja ki azt a Kant által sokszor hangsúlyozott és általam is használt összefüggést, hogy az objektív célszerűség is a szépség esetében is szerephez jutó szubjektív változaton alapul. Az öröm érzésével való összefüggéssel hasonló a helyzet: bár Kant kijelenti: „annak felfedezése, hogy két (vagy több) heterogén empirikus természeti törvényt össze lehet egyeztetni egy mindkettőt (vagy valamennyit) átfogó elv alatt, alapja lehet egy nagyon is észrevehető örömek, sőt gyakran csodálatnak...” (101, 97/AXXXVIII/BXL) – tehát hogy az öröm nem alapja, hanem lehetséges következménye a felfedezett fogalmi összhangnak – ez nem

Amikor azonban a 9. §-ban kifejezetten azt a kérdést tárgyalja, „hogyan az ízlésítéletben az öröm érzése előzi-e meg a tárgy megítélését”, vagy fordítva (131, 131/A27/B27), akkor látszólag egyértelműen ezzel ellentétes álláspontra helyezkedik: „ha az adott tárgy feletti öröm lenne az első”, akkor az elképzelés „önmagának ellentmondó volna”.¹⁴⁵ Mégis, még ezután is, amikor Kant közelebbről meghatározza, hogy min alapul az ízlésítélet, leszögezi: mivel az ítélet nem alapulhat fogalmakon, ezért „ez a meghatározó alap nem lehet más, mint az elmének az az állapota, amely a megjelenítőerők egymáshoz való viszonyában mutatkozik”, vagyis „annak a szabad játéknak az érzése, amelyet a megjelenítőerők egy adott megjelenítés kapcsán [...] folytatnak” (132, 132/A29/B29). Kant tehát egyrészt kijelenti, hogy a tárgy képzetének „ez a pusztán szubjektív (esztétikai) megítélése megelőzi a tárgy feletti örömet” (133, uo.), másrészt viszont az ilyen ítéletek végső alapját éppen azzal, a tárgy felfogásában szerepet játszó és a képességek közötti szabad játék révén kialakuló *érzéssel* azonosítja, amelyben az első bevezetés még az öröm érzését vélte felismerni.

Ákármi is legyen ez az érzés, a lényeg, hogy amikor Kant a természet technikáját az ítélőerő technikájára vezeti vissza, akkor egyrészt az objektív összhangot képességek szubjektív harmóniájára alapozza, másrészt egy további lépésben világossá teszi, hogy a „megismerőerők viszonyában meglevő ama szubjektív egységről csak érzet által lehet tudomást szerezni” (134, 133/A31/B31). Ebből adódóan a specifikusabb fogalmaktól, illetve törvényszerűségektől az általánosabbakhoz vezető, előzetesen adott fogalmak nélkül zajló klasszifikációt ha nem is kifejezetten az öröm érzésére, ám végső soron egy közelebbről meg nem határozott „érzetre” alapozza. A fogalmak, illetve a természeti formák összhangjának észleléséhez nem az adott formák valamiféle fogalmilag megragadható kapcsolata, hanem a felfogásuk során szerepet játszó *képességek* összhangja és egy ennek nyomán támadó érzet szolgál vezérfonalként. Az általánosabb fogalmak felkutatása végső soron egy mindenfajta fogalmiságot megelőző esztétikai érzésre vagy érzetre hagyatkozik. Ahogyan Tengelyi László megfogalmazza: az ítélőerő technikája a „fogalom nélküli összetartozás” gondolatára

zárja ki, hogy az objektív változat által feltételezett szubjektív célszerűség alapja maga is egy érzés, adott esetben maga az öröm érzése legyen. A következők értelmezésben csupán ennyit fogok kihasználni.

¹⁴⁵ 131-132, uo.

épül. Ez a képességünk a (fogalmi) hasonlóságok meghatározásakor „a szemlélet különféléjében igyekszik olyan összetartozásra bukkanni, amely szabályként szolgálhat számára”.¹⁴⁶

Az érzet fogalmának megjelenésével azonban Kant gondolatmenete bizonyos értelemben visszajut a kiindulópontjára. A *harmadik kritika* alapvető újdonsága az a megfigyelés volt, hogy a fogalmi klasszifikáció nem alapulhat empirikus elveken, nem olvasható le a szubjektum számára „külső” entitásokról. Következő lépésben Kant a célszerűség objektív elvét egy a szubjektumban rejlő, *a priori* elvre utalta, amelyet egy végső lépésben az érzet vagy a szemlélet fogalmáig vezetett vissza. Mivel az utóbbi, közvetve vagy közvetlenül, külső affekcióra utal,¹⁴⁷ így ezen a ponton a gondolatmenet valójában körbeér, és bizonyos értelemben megtagadja saját kiindulópontját. Az intellektuális érzés fogalmában rejlő feszültség, a külső és belső, empirikus és *a priori*, természet és ítélőerő között meginduló ingamozgás valójában annak jele, hogy a kritikai gondolkodás itt saját határaihoz, vagyis egy olyan problémához érkezik el, amelyet nem képes explicit formában befogadni, amely azonban rejtett módon mégis kifejeződik benne. A reflektáló ítélőerő fogalmával Kant elkezdte felaprózni azt a távolságot, amely korábbi műveiben két, egymástól jól elkülönülő szféra között húzódott, s ebben implicit módon az fejeződik ki, hogy a két szféra valójában nem is választható el élesen egymástól. A természet és az ítélőerő technikájának kölcsönös függése mögött empirikus és *a priori* (transzcendentális), szemléletes és fogalmi, érzéki és intellektuális kölcsönös függése mutatkozik meg. A természet látszólag objektív célszerűsége egy *a priori* szubjektív elvet tételez fel, ami viszont a maga részéről egy érzeten alapul. Az utóbbi azonban Kant korábbi gondolkodásában mindig affekció eredménye, és így közvetve vagy közvetlenül a „dolgokkal” való kapcsolat jele és biztosítóka.

Ez a rejtett körkörösség végső soron szemben áll a kritikai rendszernek azzal az alapvető feltevésével, hogy feltételes és feltételezett viszonya nem fordítható meg. Amikor az ítélőerő kritikájának központi gondolatmenete az *empirikus* kutatás általános hajtómotorját magát *a priori* elvnek tekinti, akkor a kanti gondolkodásnak ezt a határfeltevését, feltétel és feltételes rögzített viszonyát igyekszik

¹⁴⁶ Tapasztalat és Kifejezés: Kant példája 188.

¹⁴⁷ Az előző fejezeten említettem, hogy közelebbről szemügyre véve ez még az *a priori* szemléleti formákra is igaz.

megmenteni. A célszerűség *a priori* elve nem származhat olyan empirikus általánosításokból, amelyekhez csak ezt az elvet követve juthatunk el. E gondolatok a tapasztalatfolyamot egy jólfundált struktúraként igyekeznek feltüntetni, ahol lehetőségfeltételek jól rendezett láncra olyan végső feltételekhez vezet, melyek a tapasztalat és a rajta keresztül feltáruló empirikus természet végső, további feltételekre már nem szoruló fundamentumai.

A hátralévő fejezetekben éppen azt a látszólag paradox tézist igyekszem megalapozni, hogy a tapasztalatfolyamnak nincs sem végső alapja, sem egy időbeli kezdetnek tekinthető alapformája. Ezt a víziót vetítik előre már e fejezet fejtegetései is. Kérdéses például, hogy valóban lehetséges-e a természetre tiszta aggregátumként tekinteni – ahogyan azt Kant feltételezi; hogy képes-e tapasztalatainkban egy olyan, tisztán *mechanikus* természet feltárulni, amelyben az empirikus hasonlóságok rendszere még egyáltalán nem jelent meg. Ez nem pusztán azt a problémát veti fel, hogy *megismerhetőnek* nevezhető-e egy olyan, a tapasztalatainkban feltáruló valóság, amely semmiféle empirikus rendezettséget nem mutat fel, hanem azt is, hogy egyáltalán elképzelhető-e egy olyan tapasztalatfolyam, amelyben az empirikus fogalmak révén zajló fogalomképződés még nem indult meg. Ez a kérdés nem más, mint hogy van-e az empirikus fogalmak révén rendezett tapasztalatnak egy olyan null- vagy kezdőpontja, ahonnan a fogalmi képződés maga megindult; hogy éles határok választják-e el egymástól a transzcendentális és az empirikus fogalmak révén rendezett tapasztalatszférákat.

Másrészt azt is láttuk, hogy Kant elképzelésében az ítélőerő *a priori* elve anélkül kapcsol össze két szférát, hogy a köztük lévő éles határokat elmosná. Ennek révén a reflexió elve rejtett módon még az első kritika *a priori* szemléleteinél is közelebb kerül az empirikus szférához. Ez a különbségeket megőrző közvetítés annak révén valósul meg, hogy fogalmak és szemléletek között – hasonlóan a korábban vizsgált tárgyszférákhoz – egy kontinuos átmenet egyre nehezebben elkülöníthető árnyalatai rajzolódnak ki.

A következő fejezetekben megpróbálom megmutatni, hogy mind a kontinuos átmenet, mind a tapasztalatfolyam nem-jólfundált természete szoros összefüggésben áll a kölcsönös feltételezettség jelenségével: egyrészt a nem-jólfundáltság éppen azt jelenti, hogy a kanti észrevétel, amely szerint az empirikus fogalmi klasszifikáció feltételezi az ítélőerő *a priori* elvét, csak azzal a kiegészítéssel lehet igaz, hogy ezzel egy olyan elvet tételez fel, amihez éppen belőle ki-

indulva juthatunk csak el. Az ítélőerő elve és a Kant által kritizált empirista, absztrakción alapuló elv egyszerre lehet csak igaz, és mindkettő kölcsönösen feltételezi a másikat. Másrészt a következő fejezetekben azt is megpróbálom majd belátni, illetve szemléltetni, hogy a kontinuos átmenet jelensége éppen annak révén áll elő, hogy az átmenet két végpontján elhelyezkedő elemek kölcsönösen függnek egymástól és így csak egy fokozatos, kontinuos, ám mégis szinkron differenciáció során képesek elkülönülni egymástól. A kontinuos spektrum nem is más, mint e differenciáció képe. A kölcsönös függés problémája ezért éppen úgy összefügg a kontinuos átmenet, mint a nem-jólfundált struktúra jelenségével.

4. KONTINUUS ÁTMENET ÉS UGRÁS

Van azonban még egy másik alapvető jelentőségű fogalom, amely a most kialakuló elképzelés nélkülözhetetlen eleme, és amely rejtett módon szintén kifejthető már a kanti elképzelés problémáiból is. A tény, hogy a tapasztalatfolyam egy olyan nem jólfundált struktúra, melynek jól elkülöníthető, ám kölcsönösen függő elemeik között egy kontinuos spektrum ível át, végső soron ahhoz a meglepő belátáshoz is elvezet, hogy kontinuos és diszkrét is elválaszthatatlan módon összefügg egymással: a diszkrét módon elkülöníthető elemek közötti *ugrás* fogalma beleszövődik a nem-jólfundáltság, a tapasztalati kontinuum és a kölcsönös függés fogalmai által meghatározott összefüggérendszerbe. Ennek pontos értelmét csak a későbbiekben fogjuk megérteni, ám bizonyos mértékben már a *harmadik kritika* most adott interpretációja is e felé az összefüggés felé mutat irányt.

E szerint Kant e műben arra figyelne fel, hogy az empirikus fogalmak generikus-specifikus hierarchiájának szintjeit olyan ugrások választják el egymástól, amelyeket nem lehet sem az absztrakció hagyományos elképzelése révén, sem már adott fogalmakra támaszkodva áthidalni: egy új generikus fogalom éppen úgy nem vezethető vissza már adott fogalmakra, mint ahogyan empirikus általánosítások révén sem keletkezhet. Úgy tűnik, a fogalmi spektrum – eben az értelemben – még az empirikus oldalán sem folytonos. Kant megoldása, amely egy érzetre, vagy a „szemlélet különféléjére” hivatkozva oldja meg a problémát, végső soron éppen olyan problematikus, mint a Kant által elutasított „empirista” megoldás. A kanti megoldás éppen egy olyan szemléletes összetartozást tételez fel, amely

maga is csak a reflexió elvére támaszkodva volna felfedezhető. Ha azonban elfogadjuk e kölcsönös függésnek, vagyis a cirkularitásnak ezt az esetét, akkor valójában azt fogadjuk el, hogy az empirikus fogalmak generikus-specifikus hierarchiájában a szinteket egymástól elválasztó ugrásokat nem lehet áthidalni. Nem marad más megoldás, valamiképpen el kell fogadnunk őket.

Így azonban a fogalmi hierarchiával kapcsolatban látszólag egy az előző fejezet mondanivalójával ellentétes konklúzióra jutunk. Míg ott egy folytonosan egymásba árnyalódó *tárgyi* spektrum képét vázoltam fel, itt a spektrum elemeit meghatározó fogalmi hierarchián belül ugrásokat fedeztünk fel. A következő fejezetekben belátom, hogy a kontinuum átmenet és az ugrás jelensége a tapasztalat esetében valójában nem ellentmondanak egymásnak, hanem kiegészítik egymást. Ezért abból, hogy az *a priori* és az empirikus fogalmak között éles határvonal húzódik, nem következik, hogy a két típus bizonyos értelemben ne árnyalódhatna egymásba. A két szférát elválasztó szakadék éppen azért nem határolja specifikusan körül az *a priori* területét, mert ugyanilyen repedések szövik át az empirikus – illetve valójában tetszőleges – fogalmaink rendszerét is. A töredezettség a fogalmi hierarchiát általában jellemzi. A *priori* és empirikus között paradox módon pontosan azért nincs áthidalhatatlan szakadék, mert magát az empirikus szférát is éppen olyan repedések hálózák be, mint amilyet Kant *a priori* és empirikus között tételezett fel. Be fogjuk látni, hogy az ugrás bizonyos értelemben a kontinuum nélkülözhetetlen eleme.

Amikor az utolsó fejezetben összefoglalom a tapasztalatfolyam addigi vizsgálata révén felfejtett szálakat, akkor világos lesz, hogy az élményáram folytonossága egyenesen *feltételezi*: a folyamat bizonyos értelemben szakadások, illetve ugrások tarkítják. Éppen úgy, ahogyan például a tapasztalatfolyamra jellemző *azonosság* fenomenológiai elemzése csupán a releváns szempontból *különböző* elemek alapján válik lehetségessé, a *folytonosság* tapasztalati értelme is bizonyos típusú *ugrásokat* tételez fel. Nemcsak az fog tehát bebizonyosodni, hogy a két legutóbbi fejezet által vizsgált két sajátosság – kontinuum átmenet és ugrás – nem mond ellent egymásnak, hanem az is, hogy szoros összefüggésben áll egyik a másikkal.

Az érzet fogalma azonban az *a priori* – empirikus különbség fogalmakra vonatkozó változatához nem csupán azon a közvetett módon kapcsolódik, ahogyan azt ebben a fejezetben vázoltam. Kant elgondolásai szerint az érzékiség nem csupán az *empirikus fogalmak*

között fennálló affinitás problémájának megoldásában játszik fontos szerepet, hanem az *a priori* és az empirikus fogalmak között fennálló különbség kérdése közvetlenül is ezzel a fogalommal függ össze.

A fogalmiság, vagyis a forma szférájának vizsgálata után a következő két fejezetben ennek megfelelően áttérek az érzékiség, vagyis az anyag területének feltérképezésére; a tapasztalatot összefogó *kapcsolatok* tanulmányozása után az *összekapcsolt elemek* analízisére kerül sor. Ezzel teljessé válik azoknak a kettősségeknek a vizsgálata, amelyek révén a tapasztalat sajátos struktúrája feltárható: az *a priori* és az empirikus *tárgyszférák*, illetve az őket meghatározó kétféle *fogalmiság* viszonyának analízise után szükségképpen fogalom és szemlélet, értelem és érzékiség kapcsolata, illetve maga az érzékiség témája kerül a középpontba. Az előző két fejezet fogalmiságra vonatkozó fejtegetéseit most tehát az érzéki anyagra vonatkozó két fejezet követi.

III. RÉSZ

AZ ANYAG

6. FEJEZET

A FOGALOMTÓL A SZEMLÉLETIG

A klasszifikáció kérdésének vizsgálata során a fogalmaktól fogalmakhoz vezető eljárást nem különítettem el az individuumoktól a fogalmakhoz történő átlépés folyamatától, s nem vizsgáltam, miként alakul a fogalmi hierarchia legalsó szintje, az infimae species. Kérdéses maradt, hogy az ítélőerő technikája éppen úgy magyarázza-e az individuálistól az általánoshoz történő felemelkedést, ahogyan az általánosság különböző szintjei közötti átmenetet. Ez a különbség az a priori és az empirikus fogalmak különbsége szempontjából alapvető jelentőségű: a hagyományos elképzelés szerint e különbség éppen abból adódik, hogy individuális elemekből kiindulva különböző módokon alkothatunk fogalmakat. A kétféle fogalomtípus kapcsolatát, vagyis a közöttük fennálló kontinuum átmenetet is – az azt megalapozó szokatlan jelenséggel együtt – csak akkor érthetjük meg teljes mélységében, ha a hagyományos megkülönböztetés értelmezését is elmélyítjük.

Most a szemléletesen adott, individuális elemekből kiinduló absztrakció egy olyan problémája felé fordulok, amely még akkor is fennáll, ha a hasonlóság és az affinitás előző fejezetben vizsgált kérdését már megoldottnak tekintjük. Ezek a vizsgálódások az eredeti problémánkat, vagyis a tapasztalatfolyam szerkezetének értelmezését is továbbviszik, hiszen a kiindulópontként szolgáló elképzelés szerint a tapasztalatfolyam anyagát, amelyet a fogalmi forma összekapcsol, éppen a gyakran szemléletes módon adott individuális elemek alkotják.

A konceptuális forma vizsgálata után fokozatosan az összekapcsolt anyag fogalma kerül középpontba. Az előző fejezetekben már részben kitértem a kérdésre, hogy mi is lehet a forma által összekapcsolt anyag. Husserl abszolút időtudatra vonatkozó elemzései szerint ezt a szerepet az érzet (*hyle*) fogalma tölti be, én azonban

már abban a fejezetben kezdtem eltávolodni az elképzeléstől, amely az érzet fogalmának *fundamentális* jelentőséget tulajdonít. Most ezt a gondolatmenetet viszem tovább.

I. SZEMLÉLET A FOGALOMBAN, FOGALOM A SZEMLÉLETBEN

Az általános érvényűséget, vagyis azt a réteget, amelyre a fogalmak a „feljebb lépés” következtében tesznek szert, Kant *formának* nevezi. Ez a forma Kant szerint „mindig megalkotott”,¹⁴⁸ s mind az empirikus, mind az *a priori* fogalmak esetében az *értelem* működése révén áll elő.

A fogalmiságnak azonban van egy olyan további jelentésrétege is, amely már független a formától, s a fogalomtípusok különbsége éppen erre vezethető vissza. Ezt a réteget nevezi Kant *anyagnak*, s az *a priori* – empirikus különbséget az *anyag eltérő eredetében* véli felfedezni. Ezt, a forma *logikai* eredetével szembeállítva, *metafizikai* eredetnek nevezi. Az *a priori* és az empirikus fogalmak különbsége tehát azon alapul, hogy az anyaguk – bármi legyen is ez – máshonnan ered.

A tiszta, vagyis az *a priori* fogalmaknak nem csupán a *formája* az, amely értelmi eredetű. Az ilyen „fogalmakat nem a tapasztalatból vonjuk el, hanem *tartalmuk tekintetében* is az értelemből erednek”. Ezzel szemben „az empirikus fogalmak az érzékekből származnak a tapasztalatbeli tárgyak összehasonlítása révén, és az értelemnek csupán az általános érvényűség formáját köszönhetik. Ezeknek a fogalmaknak a realitása a tényleges tapasztalaton alapul, amelyből tartalmuk tekintetében származnak”¹⁴⁹ (521–522/A 140–141/AA 92). Formája szerint egy fogalom mindig *megalkotott*, „anyaga

¹⁴⁸ *Logik*, 523/A 143/AA 93

¹⁴⁹ Ezen a ponton, és valójában a későbbiekben sem egyértelmű, hogy a „tartalom” kifejezés itt vajon a fogalom *anyagát* jelenti-e. A problémát mindenekelőtt az okozza, hogy az idézett szöveg a 3. §-ban, közvetlenül az „anyag–forma” fogalompár definíciója után áll, és nyilvánvalóan annak megvilágítására szolgál. Mivel Kant ezen a ponton még nem vezette be a tartalom–terjedelem megkülönböztetést (ezt csak a 7. §-ban teszi meg), logikusnak tűnik, hogy egészen a 7. §-ig a „tartalom” kifejezést az anyag értelmében használja. Azonnal látni fogjuk: akárhogyan döntsünk is ebben a kérdésben, mindenképpen komoly problémákba ütközünk.

szerint” viszont „adott (*conceptus dati*)”, mégpedig „vagy *a priori* vagy *a posteriori* adott” (523/A 143/AA 93).¹⁵⁰

Úgy tűnik tehát, hogy az empirikus és az *a priori* fogalmak csupán *anyaguk* eredete szerint különböznek, s forma tekintetében minden fogalomhoz az értelem már említett műveletei révén keletkezik. Az empirikus fogalmak anyaga az érzékekből származik, míg a tiszta fogalmak esetében valamiképpen még ezt is az értelem szolgáltatja. Az anyag forrása egy empirikus fogalom esetében maga a dolog, illetve a dolog irányából érkező érzéki affekció. A *priori* és empirikus – s így végső soron tapasztalt és észlelt – különbsége nem a megfelelő fogalmi hierarchiák szintjei közötti mozgás, tehát az általánosozóhoz való felemelkedés különbségein, hanem a hierarchia alapjainál található elemek eltérésén alapul.

Ez az elképzelés azonban komoly nehézségekhez vezet érzékiség és értelem, illetve szemlélet és fogalom Kantnál alapvető szerepet játszó különbségével kapcsolatban. Mindezt ugyanis első pillantásra nem lehet másként érteni, mint hogy *maguk a fogalmak* rendelkeznek egy anyagnak nevezett résszel. Az empirikus–tiszta megkülönböztetést ebben az esetben Kant csak úgy tudja fenntartani, ha az empirikus fogalmak esetében a fogalom egy részét magát is érzéki természetűnek tekinti. Ezeknek a fogalmaknak tehát szükségképpen van egy olyan magjuk – az *anyaguk* –, amely magából a tapasztalatból ered, amely azonban már nem értelmi eredetű: nem oldható fel még jegyek egy végtelen sorozatában sem. Úgy tűnik, Kant a *fogalmak* között húzódó alapvető megkülönböztetés érdekében a fogalom–szemlélet–megkülönböztetést kénytelen magukba az empirikus fogalmakba belevinni. Az *a priori* és az empirikus fogalmak között az *anyag* fogalmára alapozott különbség veszélyezteteti fogalom és szemlélet általános megkülönböztetését. Úgy tűnik, az empirikus fogalmak egy lépéssel közelebb kerülnek a szemléletekhez, s közvetítést jelentenek (*a priori*) fogalom és szemlélet, értelem és érzékiség szférái között.

Bármennyire is az előző értelmezést támasztják alá a *Logikai előadások* egyes megfogalmazásai, az anyag fogalmát talán mégis érdemes más módon értelmezni. Talán közelebb kerülhetünk Kant mondanivalójához, ha egy fogalom anyagára nem úgy tekintünk, mint ami valamiképpen *része* a fogalomnak, hanem úgy, mint ami csupán az empirikus fogalmak eredeténél játszik szerepet, ám szigorú

¹⁵⁰ Kant az idézett helyen egy harmadik fogalomtípust is említ, (az „önkéntes megalkotott” fogalmakat), ez azonban számunkra most nem lesz lényeges.

értelemben nem kerül bele a fogalomba. Az anyag fogalma így azokra a *képzetekre* utalna, amelyekből a fogalom maga származik, amelyek azonban különböznek magától a fogalomtól. Így az empirikus fogalmakat egy tőlük különböző anyagból vonnánk el.

Ekkor azonban a fogalmakhoz vezető eljárás, vagyis az absztrakció értelmezése fog komoly nehézségeket okozni. Ebben az esetben ugyanis az absztrakció révén egy *érzékileg adott képzettől* jutunk el egy fogalomhoz. Az eljárásról kialakított hagyományos, Kant által is vallott nézet szerint azonban az absztrakció a fogalmi szférán *belül* mozog, és fogalmi eredetű elemek között teremt kapcsolatot: bizonyos fogalmak *konceptuális tartalmában* adott jegyeiktől eltekint, és *ugyanennek a tartalomnak* egy részosztályához vezet. Fogalmaktól újabb fogalmakhoz vezet; segítségével csupán a fogalmak generikus-specifikus hierarchiáján mozgunk egyre feljebb, ám *érzékileg adott képzetektől* erre az eljárásra támaszkodva nem juthatunk fogalmakhoz.

Azonban, még ha el is tekintünk ettől a nehézségtől, valójában akkor is lényegében ugyanabba a problémába ütközünk, mint amellyel az anyag eredetét vizsgáló első értelmezés során találkoztunk. Míg azonban ott a nehézség abból adódott, hogy a fogalmak anyaga érzéki elemeket vitt az (empirikus) fogalmakba, addig az új értelmezés problémája éppen fordított lesz: arra kényszerülünk, hogy a szemléletesen adott képzeteken belül *fogalmi eredetű* tartalmakat tételezzünk fel. Ahhoz ugyanis, hogy az érzéki tapasztalatainkból kiindulva *absztrakció* révén jussunk fogalmakhoz, fel kell tételeznünk, hogy már az érzékileg adott képzetben is vannak konceptuális elemek. Az absztrakció révén ugyanis csupán *eltekintünk* a kiindulópontként szolgáló képzet bizonyos összetevőitől, s így a megmaradó elemet magát is kénytelenek vagyunk a kiinduló képzet részének tekinteni.

Míg tehát az első értelmezést követve a fogalmakba kellett érzéki anyagot vinnünk, most a szemléletesen adott képzeteken belül kell fogalmi tartalmakat feltételeznünk. Mindkét értelmezés ugyanahhoz a problémához vezet: nem elég Kanttal együtt azt állítanunk, hogy fogalom és szemlélet az *ismereteinkben* valamiképpen önállóságát megtartva szükségképpen együtt jár: ehhez látszólag azt is hozzá kell tennünk, hogy a két elem *áthatja egymást*; egymásba ér, szükségképpen része egymásnak, s végső soron nem különíthető el élesen egymástól.

2. A FOGALMI TARTALOM ÉS A VÉGTELEN

Talán éppen ez az elkerülhetetlennek tűnő nehézség az, ami miatt a *Logika* gondolatmenetében az *a priori* és az empirikus fogalmak megkülönböztetésére találunk egy olyan kísérletet is, amely meglehetősen idegennek tűnik Kant általános elképzeléseitől. Ezekben az előadásokban tehát a megkülönböztetés két egymástól eltérő változatát is megtalálhatjuk. A második elképzelés nem a fogalmi *anyag* eredetét vizsgálja, sőt nem is az eredet kérdéséhez kapcsolódik, hanem a konceptuális *tartalom* fogalmában próbál különbségekre bukkanni. Mégis érdemes szemügyre vennünk, mert ez a kísérlet is meglepően hasonló nehézségekbe ütközik, mint az eredet vizsgálata.

Láttuk, hogy egy fogalom tartalma további fogalmakból, vagyis úgynevezett jegyekből áll. Annak megfelelően, hogy egyrészt egy fogalom vagy jegy más jegyekkel együtt részét képezheti egy másik fogalomnak, másrészt minden fogalom maga is jegyekből áll, Kant megkülönbözteti egymástól a mellérendelt (*koordinierte*), illetve az alárendelt (*subordinierte*) viszonyban álló jegyek csoportját. „Jegyek mellérendeltek, ha mindegyikük a dolog közvetlen jegyeként jelenik meg, alárendeltek, ha egy jegy csupán a másik közvetítésével tartozik a dologhoz” (486/A 86/AA 59). Egy fogalom tehát azokkal a fogalmakkal, amelyekkel együtt egy másik fogalom tartalmát alkotja, mellérendelt, azokkal viszont, amelyek az ő jegyei, vagy jegyeinek jegyei stb., fölé-, illetve alárendelt viszonyban áll. A kétféle reláció szerint a jegyek kétféleképpen alkothatnak egy totalitást: „A mellérendelt jegyeknek egy fogalmi egészbe történő összekapcsolását aggregátumnak, az alárendeltek kapcsolatát viszont sorozatnak nevezzük” (uo.).

Amennyiben egy fogalmat alkotó, egymás mellé rendelt jegyek aggregátuma jól kivehető, annyiban Kant „extenzíve” vagy „kiterjedésében átláthatónak”, amennyiben viszont az alárendelt jegyeinek sorozata ilyen, annyiban „intenzíve” vagy „mélységében átláthatónak” nevezi a fogalmat (487 /A 87/AA 59). Ha egy fogalom tartalma kiterjedés tekintetében („extenzíve”) *tökéletesen áttekinthető*, vagyis „mellérendelt jegyek tekintetében totálisan világos”, akkor „kifejtettként” írhatjuk le (*Ausführlichkeit*), ha viszont alárendelt fogalmak tekintetében látható át, akkor „mélység” (*Profundität*) jellemzi – teszi hozzá mindehhez Kant (490/A 93/AA 63).

Az új elképzelés abból indul ki, hogy egy empirikus fogalom tartalma – szemben a tiszta fogalmak tartalmával – semmilyen

szempontból nem lehet teljesen átlátható. Először is Kant szerint egy ilyen fogalom kiterjedés tekintetében soha nem lehet teljesen kifejtett: „a mellérendelt jegyek aggregációja a fogalom totalitásához vezet, amely azonban egy szintetikus empirikus fogalom esetében soha nem lehet befejezett, hanem egy végpont nélküli egyenes vonalhoz hasonlít” (486/A 86/AA 59).

Ezenfelül egy empirikus fogalom jegyeinek alárendelt fogalmakra bontása révén sem érhetünk el tovább nem elemezhető tartalmakhoz, vagyis egy ilyen fogalom *mélység tekintetében* sem lehet tökéletesen áttetsző: „az alárendelt jegyek sora *a parte ante*, vagyis az alapok tekintetében olyan fogalmakhoz vezet, amelyek egyszerűségük miatt nem bonthatóak tovább; *a parte post*, vagyis a következmények tekintetében azonban ez a sor végtelen, mivel bár rendelkezünk egy legfelsőbb genusszal, nem rendelkezünk végső speciesszel” (487/A 87/AA 59). Mivel – ahogyan azt már láttuk is – minden fogalom jegyekből, vagyis további fogalmakból áll, ezért egy fogalom jegyekre bontásának rekurzív ismételése révén soha nem jutunk végső fogalmakhoz.¹⁵¹

A *Logikában* megjelenő második megkülönböztetés tehát azon alapul, hogy az empirikus fogalmakat – szemben az tiszta fogalmakkal – nem jellemezheti sem extenzív, sem intenzív teljesség. Sem kiterjedésük, sem mélységük tekintetében nem méríthetőek ki; elemzés révén soha nem érkezhetünk el sem egy teljesen kifejtett, sem egy mélységében tökéletesen áttetsző fogalomhoz. Az új – alapvetően leibnizi – megkülönböztetés szerint az empirikus fogalmak specifikuma nem abban rejlik, hogy az anyaguk empirikus eredetű, nem is abban, hogy érzékileg adott képzetekből vonjuk el őket, hanem abban, hogy fogalmi természetű tartalmuk – akárhonnán ered is – az értelem számára átláthatatlan: ami empirikus, az tartalmát tekintve végtelen; ami tiszta, az véges.

¹⁵¹ Első pillantásra talán úgy tűnhet: Kant az extenzív, vagyis a mellérendelt jegyek szempontjából vett tökéletesség lehetőségét csak az empirikus fogalmaktól tagadja meg, ám az utóbb említett „intenzív tökéletlenség” már minden fogalmat jellemez: „A faj- és a nemfogalmak meghatározása tekintetében a következő általános szabály érvényes: Van egy olyan genusz, amely már nem lehet speciesz, ám nincs olyan speciesz, amely már ne lehetne genusz” (528/A 151/AA 97). Valójában azonban az *infirmæ species* lehetetlenségét is empirikus fogalmakra korlátozza: az alárendelt fogalmak tekintetében való tökéletes átláthatósággal, vagyis a „belső teljességgel (*completudo interna*)” kapcsolatban kijelenti: „az utóbbi csak a tiszta észfogalmak és az önkényesen megalkotott fogalmak esetében érhető el, az empirikus fogalmak esetében azonban nem” (491/A 93/AA 63).

Először is arra érdemes felfigyelnünk, ahogyan Kant a végső speciesz lehetetlenségének gondolatát összekapcsolja azzal a másik meglátással, hogy az empirikus fogalmak tartalma *végtelenül* mély. Azt a tényt, hogy nem lehetséges a fogalom egy jegyének rekurzív elemzése révén végső jegyekhez elérkeznünk, vagyis hogy az adott fogalom tartalma mindig tovább mélyíthető, összekapcsolja azzal, hogy a fogalomnak az adott tekintetben végtelen sok jegye van. Kant egyszerre állítja, hogy egy empirikus fogalom jegyeinek sora végtelenül hosszú, és azt, hogy egy végsőnek tűnő jegy valójában mindig tovább differenciálható; hogy olyan különbségek fedezhetők fel benne, amelyeket a fogalom eredetileg nem tartalmazott, vagy korábban nem fedeztünk fel benne. Más szavakkal: egyszerre állítja, hogy egy ilyen fogalom az adott tekintetben aktuálisan és potenciálisan végtelen.¹⁵²

Mivel azonban Kant eszköztárában még nincs jelen a mindig tovább növelhető, transzfinit végtelen fogalma,¹⁵³ ezért nála a potenciális végtelenség, vagyis az újra és újra tovább differenciálhatóság vagy kiterjeszthetőség szükségképpen *aktuális végességet* kellene, hogy jelentsen. Ami tovább növelhető, az a Kant által használt fogalmi kereteken belül maradván ugyan lehet potenciálisan végtelen, ám aktuálisan szükségképpen végesnek kell lennie. Kant egyszerre állítja, hogy az empirikus fogalmaink mélység szempontjából végtelenek (nincs olyan jegyük „amely már ne tartalmazna másikat”), és azt, hogy végesek, ám mindig tovább mélyíthetőek.¹⁵⁴ Nem dönt arról, hogy az empirikus fogalmaink tartalmuk tekintetében végtelenek, vagy ugyan a többi fogalomhoz hasonlóan végesek, ám a tiszta fogalmaktól eltérően mindig nyitottak a további bővítés felé. Ez az ellentmondás csak azért nem fenyegeti a *Logika* gondolatmenetét, mert Kant valójában nem dönti el, hogy az aktuális végtelenség

¹⁵² Valójában mindez – *mutatis mutandis* – igaz a fogalom mind a kétféle kiterjedésére, vagyis az extenzívra éppen úgy, mint az intenzívra: az empirikus fogalmak tartalma extenzio tekintetében is végtelen, és ebből a szempontból is mindig tovább bővíthető. Ennek megfelelően a továbbiakban a fogalmak kétféle kiterjedésének különbségétől eltekinthetünk.

¹⁵³ A *transzfinit cantori* fogalma és a kanti felfogás kapcsolata a most vázoltnál valójában jóval komplexebb. Ezt a kapcsolatot részletesen elemzem Tengelyi László *Welt und Unendlichkeit* c. könyve releváns részeinek ismertetése kapcsán *A metafizika és a végtelen* c. írásomban. L. Komorjai (2015).

¹⁵⁴ L. pl. *Logik* 528/A 151/AA 97.

magukat a fogalmainkat jellemzi, vagy azokat az individuumokat, amelyekből a véges tartalmú fogalmainkat elvonjuk.

Bármelyik eset is áll fenn, látszólag ugyanaz a dilemma adódik, mint ami korábban az anyag fogalmával kapcsolatban merült fel. Vagy azt kell mondanunk, hogy a végtelenség nem a fogalmainkat, hanem az individuumokat jellemzi, ám ekkor az alapvetően nem fogalmi eredetű individuum tartalmaz olyan konceptuális elemeket, amelyeket belőle jegyek formájában fokozatosan átemelünk a róla alkotott fogalmainkba, vagy azt, hogy maguk az empirikus fogalmak végtelenek, ám ekkor ezek tartalmaznak egy, az értelem számára átláthatatlan réteget. Egy ilyen fogalom teljes tartalma ugyanis racionálisan nem kimeríthető; amit az értelem ebben az esetben képes megragadni, az mindig tovább specifikálható; ami viszont ezen kívül esik, az magában a fogalomban egy még nem konceptualizált és teljesen soha nem is konceptualizálható zárványt jelent. Ismét igaz lesz tehát: vagy az individuumon, vagyis egy alapvetően nem fogalmilag adott elemen belül kell egy konceptuális részt feltételeznünk, vagy a fogalomba kell egy teljesen soha nem konceptualizálható maradványt belevinnünk. Empirikus fogalmaink esetében fogalom és szemlélet, általános és individuális éppen úgy egymásba ér, ahogyan azt korábban, az anyag fogalmából kiinduló kísérlet során láttuk.

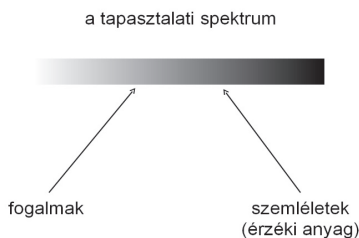
3. EGYMÁSBA ÁRNYALÓDÁS, DIFFERENCIÁLÓDÁS ÉS FORGÁS

Egészen mostanáig a kontinuos átmenet különféle változatait egy kanti jellegű sémának megfelelően próbáltam felfogni: a különböző típusú átmenetekre úgy tekintettünk, mint amelyek két egymástól független elem különböző arányú „keveredés” vagy akár más jellegű együttműködése révén állnak elő. Ebben a fejezetben azonban már fogalmi és szemléleti között is egy hasonló jellegű közvetítés mutatott fel, s az így körvonalazódó elképzelés kezd eltávolodni az eddig követett sémától. Ez első lépésben csupán annyit jelent, hogy a tapasztalati spektrumot éppen úgy nem tudjuk „széltében kettétörni”, mint ahogyan „hosszában” sem: „függőlegesen” is (9. ábra) és „vízszintesen” is (10. ábra) egy fokozatosan leárnyalódó átmenet jellemzi: az eddigiekben felvázolt közvetítés nem csupán egy tárgyi, hanem egy fogalmi-szemléleti spektrumként is megragadható, amelyet valójában a 9. és a 10. ábra egyesítéseként, vagyis egy *kettős átmenetként* kell elképzelnünk.

A *tapasztalataink* esetében a fogalmi-szemléleti spektrum világosan megjelenik: a szó nem annyira technikai, mint inkább hétköznapi értelmében a tárgyi vonatkozással bíró empirikus fogalmaink többé vagy kevésbé szemléletesek. Egy fogalmakon alapuló leírás mindig pontosítható, és ennek révén egyre szemléletesebbé válik, egyre közelebb kerül magához a dologhoz. Ha egy személyt csupán egy olyan meghatározott leírás révén azonosítunk, amely kevés fogalmat használ, például: „az, aki tegnap 3 és 4 óra között felhívott telefonon” (tegyük fel, hogy egy ilyen volt), akkor még talán semmiféle szemléletes képzetünk nincs az illetőről. Ha azonban tovább bővítjük a leírást, és megadjuk, hogy milyen volt a hangja, milyen stílusban beszélt, esetleg pontos részleteket adunk meg a kinézetéről, szokásairól stb., akkor a pusztán fogalmi jegyeket tartalmazó leírásaink egyre szemléletesebbek, egyre telítettebbek lesznek.¹⁵⁵ A telítődés akár olyan fokot is elérhet, hogy a leírás alapján annak ellenére ráismerhetünk a szóban forgó illetőre, hogy soha nem láttuk. Egy regény szereplője, ahogyan előrehaladunk a műben, egyre inkább „megjelenik” előttünk: a műből készült film alapján akár el is tudjuk dönteni, hogy az adott színész jól visszaadja-e a karaktert, vagy sem. Sőt, egy leírás annak ellenére lehet akár szemléletesebb is, mint az a „kép”, amely egy személyes találkozáskor alakul ki bennünk, hogy az utóbbi során „maga a dolog” adódik a számunkra. Ekkor nem

¹⁵⁵ Az a megkülönböztetés, amelyre Kripke a *Naming and Necessity*-ben több különféle érv révén is rámutat, vagyis meghatározott leírás és név különbsége, természetesen szoros kapcsolatban áll az itt tárgyalt témával. Egy név ugyanis ebben a megközelítésben egy szemléletesen adott vagy megadható individuumot jelöl, amellyel közvetlen (kauzális) kapcsolatban állhatunk (valójában ez a megkülönböztetést megalapozó kauzálisreferencia-elmélet tétje), a leírás révén viszont tisztán fogalmilag határozzunk meg egy individuumot. Az említett érvek látszólag megmutatják: a kétféle kifejezés szemantikája, illetve fogalom és szemlélet, általános és individuális között lényegi különbség áll fenn. Egyrészt azonban egy meghatározott leírás, ahogyan pl. Russell leíráselmélete rámutat, mindig visszavezet közvetlenül, indexikus kifejezések révén, szemléletesen adott elemekhez, másrészt viszont egy indexikus, például egy „ez” – ahogyan pl. Wittgenstein a *Logikai Vizsgálódásokban* kimutatja – csak egy már adott fogalmi háló „háttérére előtt” képes kijelölni egy individuumot. Vagyis akkor, amikor a „hely ahová a bábút állítjuk, már elő van készítve”, amikor „már van olyan játék, amelyet” az, akinek mutatni akarunk valamit, „tud játszani” (Wittgenstein, 1992, 31). Csak ennek révén válik egyértelművé, hogy mire is „mutatunk”. A kauzális lánc végén levő rámutatás tehát maga sem valami végső, maga is feltételez például fogalmi azonosíthatóságot.

csupán arról van szó, hogy a leírásból többet *tudhatunk meg*, hanem arról is, hogy ez a tudás valójában *maga is szemléletes*.



az általuk meghatározott tárgyszférák, nemcsak a fogalmiként és a szemléletesként megragadható tárgyi adottságok, hanem fogalom és szemlélet maga is egymásba ér, és ezáltal mindketten belesodrónak az általuk meghatározott átmenetbe. Fogalmak és szemléletek nem csupán „vakok és némák”, hanem – mivel egymásba épülnek – nincsenek is meg egymás nélkül; az egymással való kapcsolat egyiküket sem hagyja érintetlenül. A fejezet vizsgálódásai tehát az első lépést jelentik annak belátása felé, hogy fogalom és szemlélet maga is megjelenik az eddig felvázolt spektrum egymástól végtelen távol eső végpontjain.

Bár az már a kanti elképzelésben is fennáll, hogy a tapasztalatainkat meghatározó két elem tisztán nem azonosítható be, tehát hogy sem *a priori* fogalmak, sem szemléletek nem *ismerhetőek meg* önmagukban,¹⁵⁶ azonban ebben a sémában mindez azért van így, mert a kétféle képzet – bárhogyan is fogjuk fel az összjátékukat – mint lehetőségfeltétel a tapasztalat szövedéke mögött meghúzódva az észlelés számára elérhetetlen marad. A most körvonalazódó fenomenológiai elképzelés azonban éppen egy olyan felfogáshoz vezet majd el, amelyben a tapasztalatot nem észlelhetetlen, pusztán a háttérből irányító elemek határozzák meg. A tapasztalatra vonatkozó kanti, hylomorfikus sémát, illetve az *ismeretek* kettős, intuitív-konceptuális függését megfogalmazó elképzelést egy másikkal fogom felváltani. Az eddig követett kanti séma csupán azért tűnt szükségszerűnek, mert a kritikai rendszer *eleve* fogalmak és szemléletek alapvető különbségéből *indul ki*. Ez végső soron egy olyan *a priori* fogalom-, illetve érzetadat-metafizikához vezet, amely bizonyos pontokon ugyan felváltja a hagyományos, dologfogalommal operáló metafizikát, ám alapvető kérdésekben igazodik ahhoz: ha különböző formákban is, a kategóriák és az érzéki sokféleség valójában nem mások, mint a magánvaló megjelenési formái.

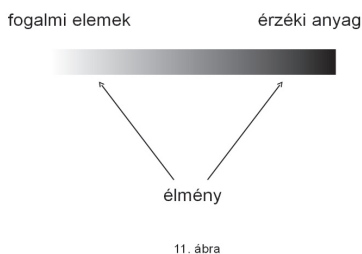
¹⁵⁶ Azt hiszem, Kant érzékekkel kapcsolatos elfogultságának a számlájára kell írni azt a korábbiakban ismertetett nézetet, hogy amíg egy tisztán fogalmi jellegű tárgyság legalább elgondolható, addig a spektrum másik végpontján elhelyezkedő, tisztán érzékek révén adott tárgyság már semmilyen módon nem adott. Ha komolyan vehetjük Kantnak az olyan jellegű állításait, hogy „az érzékek benyomásai adják az első okot ahhoz, hogy egész megismerőkéességünk mozgásba lendüljön” (*A Tiszta ész kritikája*, 134, A86/B118), akkor azt kell mondanunk: a tisztán fogalmi és a tisztán érzéki jellegű tárgyi adottság, a tiszta gondolat és a tiszta érzet pontosan ugyanolyan jellegű absztrakció.

Mielőtt tovább vizsgálánánk a fogalmi és az érzéki elemek tapasztalatinkban történő egymásba hatolását, mielőtt tehát a most vázolt elképzelést pozitív módon is megalapoznánk, érdemes azt egy előzetes formában felvázolni. Hogyan értelmezhető a tapasztalati spektrum a két kanti alapfogalom nélkül? Ami a kategóriákat, az a *priori fogalmiságot*, tehát a tapasztalati folyamatot összefogó szintéziseket illeti, már láttuk, hogy a husserli fenomenológiára támaszkodva miként mutatható ki: a szintéziseket biztosító a *priori fogalmiság* kanti apparátusa valójában felesleges. A tapasztalat egysége saját értelménél, illetve a rá jellemző sajátos struktúrájánál fogva egy önmagától szövődő egység. A következő fejezetben azt is látni fogjuk – részben ismét a fenomenológia, részben egyéb vele egykorú elképzelések kapcsán –, miként válik az érzéki anyag fogalma maga is egyre gyanúsabbá, s miként lesz egyre világosabb: a tapasztalat leírásakor az érzéki anyag fogalmát magát sem kell feltétlenül fundamentális alapadottságként kezelnünk. A kanti séma egyik alapeleme sem bizonyul végső adottságnak; mindketten a tapasztalatfolyam sodrásában szövődő értelemalakzatok.

A két lábon álló sémát felváltó elképzelés abból a megfigyelésből bomlik ki, hogy a kontinuum spektrum különböző változatai mindig egymástól kölcsönösen függő, egymást kölcsönösen feltételező elemek révén rajzolódnak ki. Láttuk miként utal egymásra élmény és tárgy, a *priori* és empirikus, fogalom és szemlélet. A tapasztalatfolyamban kibontakozó, különféle elemek között fennálló kontinuum átmenet jelensége tehát minden esetben magával hozza, hogy a kapcsolatban lévő elemek kölcsönös függésben állnak. Amint már az előző fejezetben is utaltam rá, ez a függés a szóban forgó tapasztalati elemek egy olyan *genezisére* utal, amely során *mindkét* függő elem keletkezése valamiképpen már a másik elem adottságán alapul. Erről az első pillantásra akár ellentmondásosnak is tűnő folyamatról azonban egy további lépésben kimutatható: csak egy *fokozatos differenciációként értelmezhető*, és éppen e miatt jelenik meg a két elem – keletkező és a keletkezéséhez alapul szolgáló – között egy kontinuum árnyalatosság: az átmenet fázisai a differenciáció különböző állomásainak felelnek meg. Az árnyalatok kontinuuma tehát egy olyan folyamatra utal, amely során a különböző, kontrasztba állított elemek fokozatosan és kölcsönösen különülnek el egymástól.

A tapasztalatfolyamatot jellemző spektrumot ennek megfelelően nem *különböző eredetű* elemek *keveredéseként*, hanem bizonyos értelemben azonos eredetű elemek *szétválásaként* vagy *differenciálódásaként*

fogom értelmezni. Ennek megfelelően az eddig követett kanti sémát, amelyet például a 10. ábra szemléltetett, ki kell fordítanunk, s így a 11. ábrával szemléltethető sémához jutunk.



Az egymásba árnyalódó pólusok, illetve az egymásba árnyalódás révén megjelenő kontinuum viszonyát megjelenítő séma tehát *átfordul*. Nem annyira a spektrum egyes fázisainak szürke árnyalatai állnak elő két, egymástól feketén-fehéren megkülönböztethető elem keveredése révén, hanem éppen fordítva: a fekete és a fehér differenciálódik a szürke egy árnyalatából. A szürke – Bergson egy képét felhasználva – alapvetőbb a fehér és a fekete kettősségénél: „Amíg nem láttam szürkét, nem fogom megérteni, hogyan hatol egymásba fehér és fekete, mihelyst azonban megismerem az előbbi szint, könnyen megértem, hogyan helyezkedhetem a fehér és a fekete által meghatározott kettős nézőpontra.”¹⁵⁷ A kölcsönösen egymást feltételező tapasztalati tárgyszférák egymásba árnyalódó kontinuumról adódó kanti képet éppen ennek megfelelően kell kifordítani.

A differenciálódás kiindulópontjánál ebben a sémában olyan elemek állnak, amelyek a keletkező kettősség szempontjából neutrálisak: sem az egyik sem a másik elemmel nem azonosak, hiszen az utóbbiak éppen belőle különülnek el: a szürke sem nem fehér, sem nem fekete. Ez az elem még nem fogalom, ám még nem is szemlélet, még nem valami szubjektív, ám még nem is észlelt tárgyiság. Mi is lehet azonban a tapasztalati genesis szempontjából a szürkének ez az alapvető árnyalata? Érdemes ezen a ponton újra felidézni, James genezisére vonatkozó, korábban már idézett megfigyelését, amelynek most már a mélyebb értelmét is megragadhatjuk: „a gyermek által elsőként érzékelt terek, időpontok, dolgok, minőségek valószínűleg úgy jelennek meg, mint az elsőként érzett íz: abszolút módon, mint

¹⁵⁷ A gondolkodás és a mozgó, 161.

egyszerű *létezők*, amelyek nincsenek sem a gondolkodáson belül, sem azon kívül.”¹⁵⁸ Az „elsőként érzett íz” nem valami szubjektív, ám nem is egy tapasztalt tárgyiság: nem tudjuk eldönteni, hogy az *valaminek* az íze, vagy esetleges körülmények miatt az adott pillanatban csupán mi érezzük, tehát csupán egy *nem intencionális* élmény. Valójában még *nem íz*: sem egy objektív ízről adódó szubjektív élménnyel, sem magával az objektívként észlelt ízzel nem azonosítható. Mivel így nem átélt, és nem is tapasztalt, ezért az eddig alkalmazott fogalmi kettőségek nem alkalmazhatóak rá: éppen olyan, mint Bergson szürkéje. Ez valójában minden elsőként tapasztalt érzéki minőséggel így van.

Valóban felmutatható-e azonban magában a tapasztalatfolyamban az elsőként érzett íz, vagy bármely Bergson által radikálisan újnak nevezhető elem? Amit általában, hétköznapi értelemben egy új élménynek, például egy új íznek nevezünk, az valójában *nem az*, amit James vagy Bergson a radikális újdonság fogalma alatt ért. Az újdonságnak ez a domesztikált formája csupán már ismert élmények (más esetekből) már szintén ismert struktúrákban felbukkanó „új” variációja. Egy ebben az értelemben új ízt mindig már ismerős ízek szokatlan keverékeként élünk át. A számunkra most releváns értelemben azonban az elsőként érzett íz például annak élménye lenne, amikor először éreznénk egyáltalán ízt. A megfogalmazás feltételes jellege arra a paradoxonra utal, amely egy ilyen „tapasztalatot” jellemez: az elsőként érzett „íz” *még nem íz*; a „másodikként” érzett íz *már nem első*. Az első íz, illetve az első élmény fogalmának paradox jellegét és a tapasztalati genezis hasonlóan ellentmondásosnak tűnő folyamatát az utolsó fejezetben fogjuk csak mélyebben megérteni.

Azt látjuk tehát, hogy a tapasztalati spektrum egymástól elkülönülő elemei, például a szubjektív élmény és az élményen át megjelenő objektív valóság egy olyan, James által *abszolútnak* nevezett neutrális közeg alapján keletkezik, amely még nem szubjektív, ám nem is valamilyen észlelt tárgyiság. Ez valójában éppen az a szféra, amelyre Bergson a fekete és a fehér genezisének esetében a szürke árnyalatával utalt, és amit, ha a tapasztalatról (tudatról) általában beszél, a „tartam” kifejezéssel illet. Természetesen Husserl elképzelése az abszolút időfolyamról ugyanezt a régiót igyekszik leírni. Azt is láttuk, hogy valójában Kant sémafogalma¹⁵⁹ az a legkorábbi

¹⁵⁸ *The Principles of Psychology* I, 272.

¹⁵⁹ A „kanti séma” kifejezés természetesen itt már nem az eddig használt hylomorfikus sémára utal, hanem *A tiszta ész kritikájának* sematizmus fejezetében felbukkanó fogalomra.

előzmény, amely már bizonyos értelemben az abszolút vagy neutrális közeg egy fogalmát írja körül. Ezt a fogalmat korábban éppen olyan tulajdonságok révén jellemeztem, mint most a neutrális folyam elemeit. Ezt azonban most azzal kell kiegészíteni, hogy a kanti séma nem a fogalmi szemléleti spektrum két adott pólusa között, vagyis a szóban forgó átmenet „közepén” van – ahogyan azt Kant elképzei –, hanem egy olyan elem, amelyből maga a spektrum két irányba szétfolyik. A séma eredeti, kanti fogalma kifordítva ragadja meg a bergsoni tartam vagy a jamesi neutrális szféra lényegét.

Van azonban a jamesi abszolút vagy neutrális folyam fogalmának, Bergson szürkéjének, vagyis a tartam fogalmának és a husserli abszolút időfolyam elképzelésének, vagyis a kanti sémafogalom kifordításával nyert elgondolásoknak egy közös vonása. Az általuk felfedezett szférát valójában mindannyian *abszolútként*, végső alaként, vagyis *fundamentumként* kezelik. James neutrális folyama egy olyan adott háttérként hömpölyög az élményeink mögött, amelyből az elemek kiszakadása egy egyirányú, visszafordíthatatlan folyamat. Ugyanaz a helyzet az abszolút időfolyammal, és ezzel teljesen analóg Bergsonnál a tartam helyzete is. A tartamhoz, vagyis az eredeti, mozgó valósághoz hozzáférést biztosító intuíció és a belőle kiemelhető merev, statikus fogalmakhoz elvezető elemzés között egy irányban van csak átjárás: „intuíciónál átmehetünk az elemzéshez, de az elemzéstől az intuícióhoz nem”.¹⁶⁰ A „megállásoktól összetétellel eljutni a mozgáshoz lehetetlen, miközben a mozgástól könnyedén eljuthatunk a lassuláshoz és a megálláshoz” (147). „Más szavakkal, [...] a gondolkodásunk fix fogalmakat vonhat ki a mozgó valóságból, ám semmilyen mód nincs arra, hogy a valóság mozgékonyágát a fogalmak állandóságával újraalkossuk” (155).

A korábbi kanti jellegű elképzelésről azt állítottam: egyfajta dogmatikus fundamentalizmuson alapul. A kritikai rendszer fogalom és szemlélet, érzékség és értelem merev szembenállására épül, és éppen ebből az alapállásból következik, hogy a tapasztalatról egyfajta keveredés révén igyekszik számot adni. Ha azonban kifordítjuk az elképzelést, és a keveredésen alapuló sémát felváltjuk a szétválás, illetve a differenciálódás elgondolásával, akkor a fundamentalizmus önmagától szertefoszlik, és automatikusan a tapasztalat egy nem jólfundált elképzeléséhez érkezőnk el. Ugyan első pillanatra úgy tűnhet, egy ilyen kifordítás révén a kanti elképzelés fundamentu-

¹⁶⁰ A gondolkodás és a mozgó, 146. o.

maként szereplő két fogalmat csupán felváltom a differenciálatlan adottság vagy az élmény jóval homályosabb fogalmával, s így egy látszólag világos alapokon álló fundamentalizmust egy kevésbé világosra cserélek, azonban azt is látni fogjuk, hogy ez a csere nem csupán tartalmi jellegű. A differenciálódás gondolata révén ugyanis óhatatlanul egy olyan elképzeléshez érkezünk el, amely szükségképpen aláassa a tapasztalat *mindenfajta* jólfundált elképzelését, s így automatikusan – és ugyanabban a pillanatban – túllép mind a Kantnál jelen levő hylomorfikus, mind az előbb említett differenciálatlan élményfolyamot feltételező dogmatizmuson.

Az utolsó fejezetben megmutatom, hogy a neutrális és a differenciált régiók közötti átjáró valójában *nem egyirányú*. Éppen ezért a most felvázolt, egymás kifordítása révén nyert két struktúra csupán együtt, egyszerre és egymással összefonódva tudja leírni a tapasztalat szerkezetét. A Bergson által felvetett képet továbbszöve azt fogom állítani, hogy pontosan olyan nehézségek árán tudjuk megérteni, hogyan hatol egymásba fehér és fekete, ha csak ezt a két színt ismerjük, mint amilyen nehézségek árán a szürkéből kiindulva el tudunk jutni a fehér és a fekete kettőséhez, ha csupán az előbbi szín áll rendelkezésünkre. Bár az abszolút időtudatra, a neutrális folyamra és a tartam fogalmára vonatkozó kifordított elképzelés fontos előrelépést jelent a kanti sémához képest, valójában ez a vízió sem abszolutizálható. A két álláspont nem felváltja egymást, az egyik séma nem pusztán átfordul a másikba, hanem az átfordulás révén egy sajátos *forgás* indul be a kettő között, pontosabban – bármennyire ellentmondásosan hangzik is – *egyszerre* állnak fenn. Ez egy olyan elképzelés kifejtését teszi majd szükségessé, amely szerint a differenciáció kiindulópontja, a szürke árnyalat vagy a neutrális közeg maga sem dogmatikus módon adott: a differenciálódás folyamatának nincs kezdőpontja; a megkülönböztetések sorában nincs első.

7. FEJEZET: A SZEMLÉLETTŐL AZ ÉRZÉKISÉGIG: AZ ÉRZÉKI TOTALITÁS

A megelőző fejezetekben fokozatosan és *közvetett módon* igyekeztem kapcsolatot teremteni a fogalmi és az érzéki-szemléleti szférák között. Most azonban – Husserl és James bizonyos észrevételeire támaszkodva – már *közvetlenül* a tartalom, s nem a genezis sajátosságaira hivatkozva kísérlem majd meg felmutatni, hogy a fogalmiságra jellemző két tulajdonság – általános érvényűség és közvetett jelleg – valójában a hagyományosan szemléletinek tekintett szféra bizonyos elemeit, illetve magát az érzékiséget is jellemzi. Szemléleten tehát – ahogyan eddig folyamatosan – továbbra is érzéki eredetű képzetet értek.

I. A SZEMLÉLETILEG ADOTT ÁLTALÁNOS

Elsőként talán Husserl figyel fel arra, hogy az általános érvény nem csupán a fogalmiság sajátja, hanem a szemléletileg adott értelmét is átjárja. Az érzékileg adott általánosság paradoxnak ható fogalmát az „*eidos*” terminussal igyekszik megragadni: „intuitív értelme szerint az *eidosz* nem más, mint megpillantott, illetve megpillantható általános”.¹⁶¹ Az *eidetikus* szférát Husserl elképzelései szerint az úgynevezett *eidetikus redukció* tárja fel.¹⁶² Ennek megértéséhez elsőként a redukció általános fogalmára érdemes kitérni, hiszen Husserl az idők során több különféle redukciót is bevezet, amelyek tartalmában természetesen van valami közös.

¹⁶¹ *Karteziánus meditációk*, 85.

¹⁶² Az eidetikus variáció látszólag idetartozó husserli eljárásával itt nem fogok foglalkozni, mert az véleményem szerint pontosan azokba a nehézségekbe ütközik, mint amelyeket a fogalmi hierarchia genezisével kapcsolatban az 5., illetve a 8. fejezetben Kant felfogása kapcsán elemzek.

E közös tartalmat talán a reflexió már részletesen tárgyalt fogalmából kiindulva a legegyszerűbb megvilágítani, mert valójában már akkor is egyfajta redukciót hajtunk végre, amikor a reflexióban az élményfolyamra irányítjuk a figyelmünket. A reflexió során egy attitűdváltás történik: a tárgy felől az élményező felé fordulunk. A redukció fenomenológiában megjelenő minden változata egy ehhez hasonló *beállítódásváltásként* jellemezhető. A terminus éppen ezért bizonyos értelemben félrevezető: egyik változatában sem azt jelenti, hogy a vizsgálódásokat leszűkíthetjük egy szféra részhalmazára, hanem sokkal inkább azt, hogy az egyik szféra helyett egy azzal *megegyező terjedelmű* és azzal bizonyos értelemben párhuzamba állítható régió kerül az érdeklődésünk középpontjába: egy eddig rejtőzködő, vagyis csupán tematikusan megjelenő területre irányítjuk a figyelmünket. Éppen ezért az élményszférát már a pszichológiaira történő redukció sem úgy tárja fel, mint a tematikusan adott világ egy olyan, sajátos törvények révén jellemezhető részhalmazát, amely a többi tárgyszféra mellett valamiféle kitüntetett helyet foglal el, hanem úgy, mint ami párhuzamban áll a tematikusan adott világgal: éppen úgy egy *univerzális szféra*, mint maga a világ. Ezt fejezte ki az általunk használt élményfogalom univerzalizása. Ennek megfelelően már a pszichológiai értelemben felfogott tapasztalatfolyam sem csupán egy a többi tárgyszféra közül, hanem egy olyan közeg, *amelyen keresztül* a tárgyszférák egyáltalán megjelenhetnek. Már ahhoz is, ami pszichológiai, csupán egy redukció, vagyis a rejtve, anonim módon adottat feltáró beállítódásváltás révén férhetünk hozzá.

Az élményező, illetve az élmény általam használt fogalma tehát nem a világ egy részhalmazára vagy darabkájára utal. Amennyiben a fenomenológiában az *ego* bizonyossága az élmények közvetlen bizonyosságán alapul, annyiban már Husserlnek a descartes-i énfogalomra vonatkozó kritikája is éppen ezt fejezi ki: az *ego* azért nem a világ alkotóeleme, mert egy olyan eljárás révén érkezünk el hozzá, ami semmit nem rekeszt, és nem is emel ki a tematikusan adott tárgyiságok világából. Nem annak révén juthatunk el hozzá, hogy egy adottságmező módszeres leszűkítése révén kiemeljük annak egy elemét. Akkor pillanthatjuk csak meg, amikor ugyanazt a régiót egy más beállítódásban vesszük szemügyre.

Amikor hétköznapi vagy pszichológiai értelemben véve reflektálunk, akkor hajlunk arra, hogy azt gondoljuk: ebben a beállítódásváltásban

saját élményeinket észleljük.¹⁶³ Úgy fogjuk fel, hogy ebben az elsőként adódó redukcióban a „faktikus [...] ego faktikus eseményeiről van szó, vagyis a [...] leírásnak empirikus jelentése van. [...] A fenomenológiai redukció módszere a karteziánus elmélekdedések valamennyi követőjét visszajuttatta saját [...] egójához és természetesen ennek faktikus konkrét monadikus tartalmához.”¹⁶⁴

Ahogy említettem, már ekkor is egy *redukciót* hajtunk végre, tehát már ekkor sem a világ egy darabkáját ragadjuk meg, ám az így megjelenő én, illetve élménymező még mindig egy konkrét, faktikus adottság: az eredményül kapott szféra a világhoz hasonlóan maga is egy tényként jelenik meg. Ez a világtól különböző, ám azzal megegyező terjedelmű tényszerűség csak annak révén tartható fenn, ha a redukcióban adott egónak szolipszisztikus vagy monadikus értelmet tulajdonítunk.

Husserl szerint azonban a pszichológiára való redukció révén még nem merítettük ki a beállítódásváltás értelmében rejlő összes lehetőséget. A pszichológiai beállítódásváltást *többféle módon* is tovább árnyalhatjuk. Egy hasonló attitűdváltás vezet el az érzékileg adott általános fogalmához, vagyis az *eidetikus* szférához is. Ez az attitűdváltás, vagyis az úgynevezett eidetikus redukció bizonyos értelemben maga is kettős: az *eidosz* fogalmában bennfoglalt általános érvény két különböző jelentésárnyalatot egyesít.

¹⁶³ Látni fogjuk: az eidetikus szféra nemcsak élményeket tartalmaz, ám számunkra, illetve a tapasztalat filozófiájának ebben a kezdeti szakaszában csupán ez lesz a lényeges.

¹⁶⁴ *Karteziánus elmélekdedések*, 84. Husserl itt valójában egy faktikusan adott *transzcendentális* egóról beszél, a „transzcendentális” jelzőt azonban az idézetből mindenhonnan kihagytam, mivel az úgynevezett *transzcendentális* redukció, illetve annak az itt érintett másik két redukcióval való kapcsolata egyelőre nem érintkezik a témánkkal, és az itt elmondottak függetlenek tőle. A fenomenológia című szócikk megírásának idejére Husserl már látja, hogy nem elegendő sem a „pszichológiára történő”, sem a transzcendentális redukció, vagyis az a fordulat, amely során a megjelenő tárgyszerűségeket nem eleve meglevő adottságokként, hanem a tapasztalatból kiemelkedő, konstituált tárgyi értelemként, transzcendentális teljesítményként fogjuk fel. Még ezután is fennmarad ugyanis az az előbb csak részben említett lehetőség, hogy mindezt úgy értsük: a „faktikus transzcendentális ego faktikus eseményeiről van szó, vagyis a transzcendentális leírásnak empirikus jelentése van” (uo.), vagyis úgy, hogy az embert még a reflexió és a transzcendentális redukció együttese is csupán „saját transzcendentális egójához és természetesen ennek faktikus konkrét monadikus tartalmához” juttatja vissza (uo.).

Az *eidetikus* szféra egyrészt az egótól való elvonatkoztatás révén áll elő: mindenekelőtt felfüggeszthetjük az individuális, faktuálisan létező egót. Ha így írjuk le a világot, akkor „leírásaink ... akaratlanul is az általánosság olyan szintjén fogalmazódnak meg, hogy eredményeit nem érintheti a transzcendentális *ego* empirikus ténszerűsége” (84). „[A]z *eidetikus*an tiszta típus már nem a faktikus, hanem az *eidosz ego* körébe tartozik” (86). A tapasztalat feltárása „csak úgy lehet hamisítatlanul tudományos, ha az egyáltalában vett *egó*hoz tartozó apodiktikus elveket alkalmazza”. Miközben azonban „saját egónktól átmegyünk az *általában vett egó*hoz, a másik felfogásának sem valóságát, sem lehetőségét nem tételezzük föl. [...] Nem teszek mást, csak úgy képelem magamat, mintha másik lennék, de nem képelek másikat” (87). Mivel az élményszféra maga is része az *eidetikus* szférának – a most tárgyalt beállítódásban az élmények maguk sem ennek vagy annak a szubjektumnak az élményeiként jelennek meg, hanem mindenfajta faktikus szubjektivitástól függetlenül.¹⁶⁵

Husserl azonban úgy véli, hogy az *eidosz* fogalmában az általános érvényűségnek egy ettől eltérő jelentésárnyalata is benne foglaltatik, s számomra most éppen ez lesz a lényeges. Az *eidosz* nem csupán egy *bárki* által megtapasztalható tárgyiságot vagy bárki által átélhető élményt jelent, hanem az univerzalitásnak egy olyan változata is jellemzi, amelyet eddig a fogalmisággal kapcsoltunk össze. Nem csupán a faktuálisan adott *egótól*, hanem *mindenfajta ténszerűségtől* független: az *eidosz* „valami tisztán »föltétlen«, vagyis olyan adottság, amit *semmilyen faktum* nem határoz meg” (85). Az *eidosz lényeg*; univerzalitása a lényeg általánossága, ám egy olyan lényeg általánossága, amely, mint láttuk, a megfelelő beállítódásban „megpillantható”. „A lényeg (*eidosz*) egy újfajta tárgy. Éppen úgy, ahogyan az individuális vagy tapasztalati szemlélet egy individuális tárgyat ad, az *eidetikus* szemlélet egy tiszta lényeket ad.”¹⁶⁶ Az *eidosz*

¹⁶⁵ A korábbi fejezetekben kifejtett felfogás szerint az élményszféra még egy ennél radikálisabb értelemben is független a szubjektumtól. Az a fajta univerzalitás, amely ezt a tapasztalatfogalmat jellemzi, nem csupán a *faktikus* egótól, hanem *mindenfajta* szubjektivitástól való függetlenséget, tehát *aszubjektivitást* jelent. Amikor az élmény fogalmát így fogjuk fel, amikor tehát az élményekre úgy tekintünk, mintha bárki más is átélhetné őket, akkor bizonyos szempontból egy ahhoz hasonló attitűdváltást hajtunk végre, mint amikor arra figyelünk fel, hogy minden tárgyiság élményeken keresztül adódik: egy a pszichológiaihoz hasonló *redukciót* érvényesítünk.

¹⁶⁶ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, (HUA III/1) 14.

tehát annak ellenére általános, hogy maga is egy tárgy, és annak ellenére tárgy, hogy bizonyos értelemben szemben áll mindennel, ami individuális.

Az *eidosz* fogalmának ez a második, konceptuális jellegű általánossága abból adódik, hogy bizonyos értelemben hasonló viszonyban áll az individuumokkal, mint a fogalmak: a megfelelő egyedek az *eidosz* alá tartoznak. A redukció után a megfigyeléseink hatóköre „minden ideálisan lehetséges észlelést mint tiszta elgondolhatóságot magába foglal”,¹⁶⁷ tehát az egyes esetben elvégzett megfigyeléseink érvényesek lesznek a tapasztalatra általában. „Érvényességüket [...] minden egyes faktikus tapasztalatra ki kell terjesztenünk, hiszen bármely faktumot valamely tiszta lehetőség merő példajaként kell elgondolnunk” (uo.) Ennek megfelelően az *eidetikus* szféra – a konceptuálishoz hasonlóan – hierarchikus felépítésű: „ami egy individuum lényegéhez tartozik, tartozhat egy másik individuumhoz is [...] a legmagasabb eidetikus általánosságok az individuumok »régioit« vagy »kategóriáit« határozzák meg”.¹⁶⁸

Hogyan lehetne azonban az eidetikus szemlélet fogalmát szemléletesen megragadni? Mi lehet a szemléletileg adott általánosság fogalma? Ennek megértéséhez érdemes elsőként Husserl példáihoz fordulni: „Így például, bármely magán- és magáértvaló hang rendelkezik egy lényeggel, legáltalánosabbként a hang mint olyan, vagy még inkább a hallható mint olyan univerzális lényegével, amelyet tisztán úgy kell érteni, mint ami egy *szemléletileg az individuális hangon belül elkülöníthető momentum*. [...] Ugyanígy tetszőleges materiális dolog rendelkezik a saját lényegével, legáltalánosabbként a »materiális objektum mint olyan« általános lényeggel, amelyhez temporális meghatározottság mint olyan, tartam mint olyan, alak mint olyan, anyagiság mint olyan járul”(13). Husserl úgy véli: az érzéki szemléletben adott individuális tárgyiságokkal együtt, pontosabban azokon „belül” mint azok „elkülöníthető momentumai” a megfelelő *eidetikus* (vagyis nem fogalmi jellegű) lényegiségek is megjelennek a szemlélet számára. A szóban forgó általánosság tehát éppen úgy adódik a közvetlen szemléletben, mint maga az individuum, amelynek a megjelenő lényeg csupán egy momentuma. Nem arról van szó, hogy, mint Kantnál, a megjelenő már mindig valamiféle fogalmak révén lenne sematizált. Az *eidosz* nem fogalmi eredetű,

¹⁶⁷ Karteziánus elmékedések, 85.

¹⁶⁸ HUA III/1, 13.

és nem absztrakció révén, hanem a közvetlenül adódik. Amikor megpillantunk egy színes tárgyat, akkor nem pusztán éppen ennek a konkrét egyedi tárgynak a konkrét piros színét tudom szemléletileg megragadni, hanem – ha végrehajtom a megfelelő beállítódásváltást – a konkrét piros „önállótlan mozzanataiként”, a piros, a szín, az érzéki minőség stb. egyre általánosabb lényegeit, esszenciáit is. Sőt, az *eidetikus* hierarchia legalsó szintje – szemben a fogalmi hierarchia alsó szintjével – furcsa módon maga is *eidoszokból* áll. Az individuum – és a róla adódó élmény is – Husserl paradox kifejezésével élve egy „eidetikus szingularitás”,¹⁶⁹ vagyis – bizonyos értelemben véve – maga is egy minden ténytyszerűségtől mentes általánosság: nem csupán bárki más számára adódhatna ugyanígy, hanem például térben vagy időben is megőrizheti identitását, vagyis bármely más tény által kijelölt környezetben megmaradhat az, ami itt és most. Mindezek után a következő paradox meghatározáshoz jutunk: az *eidosz* egy általános tárgyiség vagy individuum; egy szemléletileg megragadható fogalom.

Az *eidosz* fogalmát – ahogyan azt részben már említettük is – Husserl rendkívül széles körben alkalmazza. Nem csupán olyan *eidetikus* tudományokról beszél, amelyek absztrakt vagy konkrét *objektumszférákra* vonatkoznak – az ilyenre a legfőbb példája a geometria –, hanem a fenomenológiát is mint *a tapasztalat* eidetikus tudományát határozza meg.¹⁷⁰ Az *eidetikus* modifikáció nem csupán a *transzcendens* észlelés lényegi lehetőségei közé tartozik: az immanens észlelés, vagyis a reflexió is irányulhat a faktuálisan adott élmény helyett, az abban megjelenő *lényegre*. Reflexió és *eidetikus* szemlélet, e két eltérő típusú univerzális modifikáció kombinálható egymással. Ha a pszichológiai értelemben vett reflexióban a tekintetünket a feltáruuló élményre *mint lényegre*, illetve annak *lényegi összetevőire* irányítjuk, akkor az így megvalósuló *eidetikus* szemlélet révén a fenomenológiai pszichológia területéről átlépünk az *eidetikus* fenomenológia szférájába. Mivel ez az attitűdváltás egyszerre zajlik két dimenzióban, így a segítségével egyszerre távolodunk el a *saját* és az éppen adott, ilyen vagy olyan *egyedi, tényleges* tapasztalat régiójától. Ebben a beállítódásban megpillanthatjuk a tapasztalatra általánosságban jellemző törvényszerűségek alapjait, és ezért azt is megértjük, hogy miként is lehetséges a tapasztalat tudománya. Az

¹⁶⁹ HUA III/1, 35.

¹⁷⁰ L. pl. HUA III/1 §75.

eidetikus adottságra jellemző kettős – interszubjektív (aszubjektív) és fogalmi – általános érvényűség tehát a megfelelő beállítódásban magát az élményszférát is jellemezheti.

Az eidosz azonban valójában nem is annyira az individuálisan megjelenő *egy mozzanata* lesz: eidosz és érzékileg adott individuum viszonyát a legtömörebben azzal jellemezhetjük, hogy az *eidetikus* szemlélet nem egyszerűen érzéki, hanem az érzékiségen *fundált*. A fundált észlelés gondolatához Husserl az *összeolvadás* fogalmán keresztül jut el, amelyet viszont Karl Stumpf hangpszichológiai vizsgálódásaiból ismer.¹⁷¹ Stumpf elemzése szerint, amikor például szimultán megszólaló hangok egy harmóniát alkotnak, akkor ahhoz, hogy a harmóniát meghalljuk, nem kell a benne szerephez jutó egyes hangokat külön-külön észlelnünk. Hogy a harmónia megjelenjen, a hangoknak fel kell csendülniük, a harmónia mégsem tartalmazza őket részként. A harmóniában a hangok egy új, független egységbe olvadnak össze. Husserl kifejezését használva: a harmónia a releváns hangokon fundált, ám nem azokból épül fel.

A fenomenológia elképzelései szerint az eidetikus szemléletben a lényeg is ehhez hasonló kapcsolatban áll az érzékileg adott individuumokkal. „A lényegszemlélet sajátossága, hogy az individuális szemléleten [...] alapul, nevezetesen egy jelenségen, valami egyedinek a látványán, bár ez nem jelenti azt, hogy benne az egyedit ténylegesen megragadjuk, hogy azt aktuálisan fennállóként tételezzük is; ennek következtében bizonyosan nincs lényegszemlélet annak szabad lehetőség nélkül, hogy a figyelem a lényegnek »megfelelő« individuum felé fordulhasson, és ezáltal egy példa tudata képződhessen” (15).

Az eidetikus fenomenológia számára az individuum csupán egy olyan példa, amely lehetővé teszi, hogy rajta keresztül megpillanthassuk az eidetikus általánost. Bár a harmóniához hasonlóan, az *eidosz* is az individuálissal együtt, vagy abban jelenik meg, az *eidetikus* elemzéseknek mégsem az individuális a tárgya. A fenomenológia megfigyelései nem erre vagy arra az individuális tárgyra vonatkoznak, hanem az individuálissal együtt megjelenő, azokon fundált általános, eidetikus tapasztalati régiókra: nem azt írják le, hogy a tapasztalatban miként jelenik meg ez vagy az a ház, tintatartó, cigarettatárca, egy bizonyos fájdalom vagy egy konkrét emlék, hanem ehhez hasonló individuális eseteken keresztül, vagyis szemléletileg adott lényegekből kiindulva azt, hogy miként jelenik

¹⁷¹ A fogalmat jóval részletesebben tárgyalja a következő rész.

meg egy fizikai tárgy, egy érzés vagy egy emlék mint olyan. Emiatt a konkrét tárgyaknak vagy tárgyiságoknak nincs fenomenológiájuk, ám az elemzések kiindulópontja mégsem lehet absztrakt: a geometriai bizonyításokhoz hasonlóan mindig a konkrétan adott individuum az, amiből egy elemzés kiindul, ám az így adódó belátások egy egész régióra általában lesznek igazak.

Az eddigiek alapján azt gondolhatnánk, hogy individuum és *eidosz* relációja, vagyis a közöttük fennálló fundált viszony egyoldalú: ugyan az *eidetikus* csak az individuálissal együtt adódhat, fordított irányú összefüggés azonban nem áll fenn. Az *eidetikus* szemlélet nem része a hétköznapi tapasztalatnak: egy szabadon elvégezhető beállítódásváltás eredménye, vagyis egy olyan lehetőség, ami a filozófus számára nyílik meg, ám nem szükséges velejárója a tapasztalatnak általában. Ugyanezt mondtam el korábban a reflexióról és azzal együtt a fenomenológiai pszichológia szférájához vezető beállítódásváltásról is.

Ahogy a vizsgálódásokban előrehaladunk, mégis azt látjuk, hogy ez a nézet maga is egyoldalú: az individuálisra irányuló érzéki és az *eidetikus* szemlélet éppen úgy *kölcsönösen* feltételezi egymást, ahogyan a reflektálatlan észlelés és a reflexió, a tárgy és az élmény. A fundáció valójában ebben az esetben is kölcsönös, és ez a kölcsönösség itt is *kölcsönös függést* jelent. Sokszor úgy tűnik, ezt Husserl maga is világosan látja: nem pusztán azt tartja igaznak, hogy az *eidetikus* szemlélet az individuálison fundált, hanem azt is, hogy „– fordítva a dolgon – nem lehetséges semmilyen individuális szemlélet az ideáció szabadon megvalósítható lehetősége nélkül, és anélkül, hogy ebben a tekintet a megfelelő, az individuális látványban mint példában megjelenő lényeg felé fordulhasson” (15). Gyakran, még radikálisabban fogalmazva, nem csupán „egy szabadon megvalósítható lehetőségről”, hanem egyenesen *lehetőségfeltételekről* beszél: „A tiszta lehetőségek tudománya »önmagában véve« megelőzi a valóságok tudományát, hiszen ez utóbbit csak az előbbi teszi lehetővé.”¹⁷² Husserl nézeteit ebben a radikális formájában fogom szem előtt tartani. Ahogyan hangok nem képesek egy időben anélkül felcsendülni, hogy egyszersmind a harmónia is meg ne jelenjen, valójában éppen úgy nem tudunk egy bizonyos tárgyat, egy bizonyos piros színt észlelni a nélkül, hogy egyszersmind ne látnánk pirosat, színt, minőséget is.

¹⁷² Karteziánus elmékedések, 87.

Mindez elsősorban *nem* azért van így, mert már az individuális szemlélet is *fogalmakkal* terhes vagy konceptuálisan sematizált, hanem azért, mert individuális és általános már a *szemléletek*, sőt már az *érzetek szintjén* is összefonódik. Éppen ezért mégis azt kell majd mondanunk: az az általános érvény, amely a szemléletesen adott elemek most vizsgált típusát jellemzi, *nem csupán hasonló* a konceptuális jellegű általános érvényűséghez, hanem jóval *szorosabb kapcsolatban* áll vele. Az utolsó fejezetben részletesen megmutatom, hogy miként üledpedhetnek le és válhatnak szemléletes elemekké *maguk a fogalmak*, és – megfordítva – miként juthatunk fogalmakhoz szemléletesen megjelenő adottságok felbontása vagy fellazítása révén. Az elemek folyamatos és folytonos egymásba alakulásának elképzelése révén világossá válik, hogy miként haladható meg a fogalom és szemlélet együttműködésével jellemezhető kanti elképzelés, valamint annak az a formája, amely két, eredetét tekintve elkülöníthető elem keveredésével próbálja meg a tapasztalati spektrumot megragadni. Azt is megpróbálom belátni, hogy ez a látszólag oda-vissza zajló folyamat miért nem vezet a tapasztalatfolyam valamiféle helyben járásához, vagyis hogy miként képes abban a konceptuális-intuitív folyamatban, amely a tapasztalat életét jellemzi, az újdonság tapasztalata előállni.

Ha az individuális szemlélet maga is feltételezi az *eidetikus* szemléletet, akkor ezzel egy olyan ponthoz érkeztünk, amelyen szakítani kell Kant elképzelésével: az individuális, konkrét tapasztalat lehetőségfeltételei már Husserl nézetei szerint is szemléletileg adottak. A tapasztalatban megjelenő általános érvényűség nem egy tisztán fogalmi (*a priori*) sematizáció eredménye. Ennek megfelelően a *transzcendentális* fogalma maga is átalakul: nem *a priori* fogalmak, hanem *eidetikus* szemléletek határozzák meg. Az *eidosz*, szemben a kanti *a priori* fogalmakkal, nem a tapasztalat mögé történő visszakérdezés vagy visszahátrálás során jelenik meg. Az *eidetikus* szemlélet, mint minden szemlélet, frontálisan jeleníti meg a tárgyát. Husserl Kanttól eltérően nem különböző típusú fogalmak, hanem különböző típusú szemléletek megkülönböztetése révén igyekszik a tapasztalatra jellemző *a priori struktúrákat* megalapozni.¹⁷³

¹⁷³ Az eidetikus szemléletek a fenomenológiában nem csupán annyiban lépnek a kanti *a priori* fogalmiság helyére, hogy általános érvényű adottságok, hanem annyiban is, hogy *szükségszerű* törvények alapjául szolgálnak. Minden individuális esetlegesség „egy olyan szükségszerűséggel korrelatív, amelyik nem pusztán egy tér-időbelileg adott tények között fennálló törvényszerűség de facto fennállását

A tény azonban, hogy individuális és *eidetikus* általános kölcsönösen feltételezi egymást, előre jelzi, hogy egy újabb fordulat révén ezen a ponton is tovább kell majd árnyalni az eddig felvázolt elképzelést. Éppen e kölcsönösség miatt a kanti és a husserli elképzelést is egy kör összetartozó két félköríveként kell felfogni. Ez egy további lépésben lehetővé teszi, hogy a tapasztalatról kialakított elképzelést ne kelljen sem *a priori* fogalmakra vagy *eidetikus* szemléletekre, sem a fogalmi sematizálástól független érzéki anyag fogalmára alapozni.

Valójában már a redukció fogalmában benne rejlik egyfajta körkörösség. A redukció a husserli fenomenológia egyik olyan alapfogalma, amely bizonyos értelemben túlmutat saját tartalmán. E furcsán hangzó tény megértéséhez elsőként azt kell kiemelnünk, hogy a redukció – sajátos jelentésénél fogva – minden esetben egy olyan szférát nyit meg, amely egy speciális értelemben véve *produktív*: a megragadására irányuló kísérletek során mindig túlnyúlik önmagán.¹⁷⁴

A „produktivitás” kifejezés ebben az esetben arra utal, hogy a redukció egy olyan beállítódásváltás, amely során a gondolkodás óhatatlanul egy oda-vissza ingázó, spirálisan emelkedő mozgásba kezd. Ugyan segítségével egy, a tapasztalat mélyén rejlő, alapvetőbb szférára kívánjuk a tekintetünket irányítani, ám eközben elkerülhetetlenül magasabbra is jutunk. Ez az emelkedés éppen abból adódik, hogy a redukció során a figyelmet úgy irányítjuk a tudatra, illetve az élményfolyamra, hogy azt eközben nem tekintjük a redukált világ egy darabjának. Amint ebben az értelemben végrehajtjuk a redukciót, a kiindulópontként szolgáló, redukált szféra maga is rögtön más színben tűnik fel: a redukcióban adódó felfedezés nem hagyja érintetlenül azt a területet sem, amelytől a redukció segítségével elrugaskodtunk.

Amint felfigyelünk például arra, hogy a kezdeti, naiv belefeledkezésben adott világ mindig egy élményfolyamon keresztül adódik, és a figyelmünket a reflexióban erre a folyamatra irányítjuk, a kezdeti naivitásban adódó világ értelme is azonnal eltolódik, és mint „jelenség” adódik. Objektivitása, mint egy a „*szubjektum számára adódó objektivitás*”, transzcendenciája, mint egy „*immanens transzcendencia*” jelenik meg, amelyet többé már nem tudunk misztikus

mondja ki, hanem az eidetikus szükségszerűség karakterével bír, és ezáltal az eidetikus általánosra vonatkozik” HUA III/1, 12.

¹⁷⁴ A produktivitást a következőkben a pszichológiai redukció esetén szemléltetem, ám mindez *mutatis mutandis* igaz a redukció többi változatára, például az *eidetikus* redukcióra is.

értelemben felfogni. Amint a redukció révén feltárul az eredeti naivitásban adódó világ értelmének alapja, azonnal a világ egy újabb értelme is feltárul, s ezzel egy *produktív emelkedés* veszi kezdetét.

A világtól a tudathoz, majd innen a világ egy módosult formájához visszavezető ingamozgás mögött a redukció fogalmában rejlő kettős tendencia húzódik meg. A redukció egyrészt az eredeti (naiv) beállítódásban feltáruló valóság egyfajta *hiányosságára* utal, ugyanakkor egy olyan *új szférát* tár fel, amely *nem* kiegészíti az eredeti valóságot, hanem radikálisan új. A redukció tehát egyfelől arra mutat rá, hogy a világ tapasztalatának alapja nem része magának a világnak: csupán egy olyan nézőpontváltás révén adódik, amelyben egy korábbi beállítódást felfüggesztünk. Másrészt, ennek ellenére, mégsem *tesz semmit hozzá* az eredetileg adotthoz: egy azzal párhuzamos, azt megalapozó réteget tár fel, vagyis – egy paradoxnak ható kifejezéssel élve – egy univerzális és nem hiányként megjelenő fogyatékoságot mutat meg. A világ tapasztalati alapja az új beállítódásban egyszerre nyílik meg, és különül el a világtól: a két egymással korrelatív szféra látszólag nem alkot egyetlen átfogható egészt.

A beállítódásváltás értelme azonban nem merül ki ennyiben, s a megragadni kívánt szféra talán mégsem annyira illékony, a feltáruló két szféra talán mégsem olyan radikálisan különbözik, mint amennyire azt eddig feltüntettem. A világ konstitúciójának alapjául szolgáló élményszférához a redukció során nem visszahátrálunk: mind a reflexióról, mind az eidetikus szemléletről szóló vizsgálódásaink azt mutatták, hogy a bennük feltáruló területeket éppen olyan frontálisan ragadjuk meg, ahogyan a tárgyként adódó világot. Amint a világ konstituáltként jelenik meg, az is közvetlenül nyilvánvalóvá válik, hogy konstitúciójának alapja maga is ugyanebben a folyamatban nyeri csak el sajátos értelmét. A világ olyan elemek alapján konstituálódik, amelyek konstitúciója benne magában zajlik. A folyamat ezért végső soron nem egy fokozatos emelkedés, nem is valamiféle feltételekhez történő visszahátrálás, hanem egy önmagára záruló, kölcsönösségen alapuló képződés: tapasztalt és tapasztalat, individuum és annak *eideitkus* lényege csupán egymás alapján érthető meg.

A beállítódásváltás pillanata nem más, mint az a momentum, amelyben az egymást feltételező és megtámasztó elemek kölcsönösen függő egyensúlya beáll. A redukció ennek révén ugyan bizonyos értelemben *önmagára zárulást* fejez ki, mégis produktív. Az utolsó fejezetben megpróbálom megvilágítani, hogy miként egyeztethető

össze az itt felmutatott kölcsönös függés, illetve az azzal összekapcsolódó cirkularitás jelensége a produktivitás, a fejlődés, az előrehaladás fogalmával. A redukció valójában nem is más, mint az új tartalmak keletkezésének filozófiai formája, vagyis az *invenció* egy változata. Bár a filozófiai gondolkodás – szemben a normál tudományossal – bizonyos értelemben valóban reduktív, illetve regresszív, valóban a lehetőségfeltételekhez történő visszalépés egy formája, ám regresszió és progresszió, redukció és invenció valójában ugyanazon nem-jörfundált struktúra mentén történő elmozdulás.

2. A KÖZVETETT SZEMLÉLET ÉS A SZEMLÉLETILEG ADOTT FORMA

Az általános érvényűség mellett a fogalmiság másik fő ismertetőjegye a közvetettség: amíg a fogalmak *közvetve*, addig a szemléletek *közvetlenül* vonatkoznak tárgyakra. A fogalmak közvetett jellege Kant elképzelései szerint abban áll, hogy csupán szemléletekkel együtt képesek a tapasztalatban megjelenni, ám ez valójában – *mutatis mutandis* – már a kanti rendszerben is igaz a szemléletekre is.

A közvetettségnek azonban volt egy másik jelentésrétege is: ami közvetett az közvetít. A fogalmak felelnek azokért a *kapcsolatokért*, amelyek a szemléletileg adott elemek között állnak fenn. Ebből kiindulva ahhoz a nézethez jutottunk, hogy az *a priori* fogalmak biztosítják a tapasztalatfolyam érzéki elemei között fennálló összefüggéseket, vagyis a folyam szerveződését. A szemléletileg adott általánosság problémája után most tehát a szemléletileg adott kapcsolat fogalmát fogom megvizsgálni. Ez a nehézség végső soron a rész és az egész viszonyának kérdésével áll összefüggésben, hiszen a részek éppen a különféle kapcsolati formák révén állnak össze egy összefüggő egésszé. A most felvetett probléma azonban ennél alapvetőbb. Ha ugyanis azt a kérdést tesszük fel, hogy milyen jellegűek azok a kapcsolatok, amelyek révén elemekből egy tapasztalati egész összeáll, akkor mindenekelőtt *kétféle rész* megkülönböztetésének problémájába ütközünk, hiszen egy komplex egésznek az összekapcsolt elemek mellett a kapcsolóelemek is részei.

E kétféle részről több, egymástól markánsan különböző álláspont képzelhető el. Az egyik *radikális különbséget* tételez fel kétféle rész között: összekapcsolt alapelemek és az ezeket összekapcsoló relációk két teljesen különböző dimenzióba tartoznak. Már láttuk, Kant szerint például minden kapcsolat az értelem műve: „valamennyi

képzetünk közül egyedül a kapcsolat nem származhatik tárgyakból; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa”.¹⁷⁵ Bármilyen „csak azáltal jelenik meg összefüggőként, hogy az értelem összefüggést vitt bele” (143, B 130). Az *a priori* fogalmak „talán csak arra szolgálnak, hogy érzéki képzeink számára összefüggést teremtsenek” (56, A2). Ezzel szemben az összekapcsolt elemek, vagyis a „sokféleség” az érzékiségből ered: „A képzetekben foglalt sokféleség megadható valamely merőben érzéki szemléletben, amely tehát nem több pusztán receptivitásnál [...] Ellenben a sokféleség összefüggését soha nem foghatjuk fel érzékeink által” (142, B 130).

Kant ilyen jellegű kijelentéseinek van egy kézenfekvő olvasata, és úgy tűnik, erre vonatkozik William James „intellektualizmussal” szemben megfogalmazott kritikája: „az *Intellektualisták*, mivel képtelenek feladni az *extra mentem* relációk létezését, ám nem tudnak felmutatni semmiféle olyan nekik megfeleltethető szubsztantív érzést, amelyben azok tudatosává válnak, [...] úgy tartják, hogy ilyen érzések nem léteznek. [...] Azt állítják, hogy ezek a relációk szükségképpen olyasmiről tudatosak, ami maga nem érzés, vagyis a tudatnak nem olyan módosulása, amely összefüggene vagy bármiféle lényegyet érintő rokonságban állna az érzetek és az egyéb szubsztantív állapotok szubjektív szövedékével. Véleményük szerint amivel ezeket a relációkat megismerjük, az egészen más síkon helyezkedik el: egy olyan *actus purus*, amely nem más, mint a nagybetűvel írt Gondolkodás, az Intellektus vagy az Értelem képességeinek tevékenysége, és amelyet az érzékiség bármely termékénél magasabb rendűnek tekinthetünk.”¹⁷⁶

James szerint az érzékelhető kapcsolatok és a relációk tagadásában az „intellektualizmus” osztozik az empirizmussal, illetve a „szenzualizmussal”. Az utóbbi képviselői ugyanis, „mivel képtelenek a világ tényei között fennálló bármilyen relációnak közvetlenül megfeleltethető érzést megragadni, [...] jórészt tagadják, hogy efféle érzések léteznének, sőt sokuk, például Hume olyan messzire megy, hogy a legtöbb reláció létezését az elmén kívül is éppen úgy tagadja, mint azon belül” (uo.). Valóban, Hume-nak az egyszerű benyomásokkal kapcsolatos tanítása könnyen értelmezhető úgy, mint ami ebben a tekintetben egyezik Kant érzéki sokféleségről

¹⁷⁵ *A tiszta ész kritikája*, 142/B 130.

¹⁷⁶ *Principles of Psychology*, Vol I, 244.

kialakított nézeteivel. „Az egyes észleletek, amelyekből szellemünk összetevődik – írja Hume –, mind külön léteznek, megkülönböztethetők és elválaszthatók valamennyi más, velük egyidejű vagy utánuk következő észlelettől.”¹⁷⁷ Mind az „intellektuálisták”, mind a „szenzualisták” tagadják tehát az érzékekkel felfogható relációk létét, mivel vagy általában tagadják a kapcsolat lehetőségét, vagy csupán „értelemmel felfoghatónak” tartják azt.¹⁷⁸

James szerint azonban az *érzékileg adott* két jól elkülöníthető típusba sorolható. A két csoport elemeit „szubsztantív”, illetve „tranzitív” résznek nevezi. A kétféle elem különbségét szerinte a tudatfolyam „sebességétől” függően tudjuk többé vagy kevésbé világosan megragadni. Amikor a folyam „lassan hömpölyög, akkor a gondolatainkban megjelenő tárgynak egy viszonylag változatlan, statikus módon vagyunk tudatában. Amikor viszont gyors, akkor egy a tárgytól valami más felé történő elmozdulásnak, a tárgy és valami más közötti átmenetnek vagy relációnak vagyunk tudatában. Amikor a tudatfolyamot nagy általánosságban vesszük szemügyre, akkor mindenekelőtt részeinek eltérő tempója ötlük a szemünkbe. Úgy tűnik, egy madár életéhez hasonlóan a tudat életét is megpihenés és tovarepülés folyamatos váltakozása tölti ki. [...] Nevezzük a tudatfolyam nyugvópontjait »szubsztantív«, a repülés szakaszait pedig »tranzitív résznek«. Minden látszat szerint gondolkodásunk mindig egy olyan szubsztantív rész elérésére tör, amely különbözik attól, amelytől éppen eltávolodtunk. Azt mondhatnánk, hogy a »tranzitív részek« fő feladata, hogy az egyik szubsztantív nyugvóponttól egy másikhoz vezessenek el minket.”¹⁷⁹

¹⁷⁷ Hume, 2006, 254.

¹⁷⁸ Kérdéses lehet, hogy például Kantra illik-e James leírása, tehát, hogy a kapcsolatokról Kant nem inkább azt állítja: mivel gondoljuk, ezért tapasztaljuk is őket. Azt ugyan Kant általános koncepcióját szem előtt tartva nem jelenthetjük ki, hogy mind a szemléletek, mind a fogalmak a maguk módján adottak lehetnek, ugyanis – annak ellenére, hogy Kant a merőben érzéki szemléletek adottságáról és a tisztán fogalmi összefüggések merő elgondolhatóságáról is beszél – az eddig felvázolt kép alapján mind a szemléletek, mind a fogalmak a tapasztalatban csak egymással összefonódva, közvetett módon jelenhetnek meg. Azonban az elképzelést úgy is értelmezhetjük, hogy bár kapcsolatokat nem *érzékelhetünk*, ez nem jelenti, hogy ne *tapasztalhatnánk* ilyeneket. A most tárgyaltak során azonban éppen az *érzékileg adott* kapcsolatok lehetősége lesz a fő kérdés, és James elemzései is erre irányulnak.

¹⁷⁹ *Principles of Psychology*, Vol I, 243.

James szerint a tranzitív részek léte azért került el a fent említett mindkét filozófiai irányzat figyelmét, mert „introspekció révén rendkívül nehéz a tranzitív részeket a maguk valójában megragadni. Mivel az ilyen részek csupán olyan átmenetek, amelyek nyugvópontokhoz vezetnek át, ezért amikor abból a célból, hogy megszemlélhessük, még a nyugvópont elérése előtt rögzítjük, azonnal meg is semmisítjük őket. Ha viszont addig várunk, amíg a gondolat célba ér, akkor az elért cél stabilitásban és meghatározottságban oly mértékben felülmúlja ezeket a részeket, hogy rögtön el is homályosítja őket: feloldódnak annak vakító ragyogásában. [...] Amikor introspekció révén próbálunk eljutni a tranzitív részekhez, erőfeszítésünk olyan, mintha egy pörgő bűgőcsiga mozgását úgy igyekeznénk megragadni, hogy hirtelen elkapjuk, vagy mintha úgy próbálnánk megpillantani, milyen is a sötétség, hogy gyorsan meggyújtjuk a lámpát. Azt kívánni, hogy mutassunk fel ilyen élményeket – bár ezt a kételkedő pszichológusok bizonyára bárkitől megkövetelik, aki védelmébe veszi az efféle részek létezését –, éppen olyan sportszerűtlen, mint Zénon eljárása a mozgás fogalmának védelmezőivel szemben, amikor – miután felszólította őket, mondják meg, hol *van* a repülő nyílvesző mozgás közben – azzal érvel álláspontjuk ellen, hogy nem képesek egy ilyen képtelen kérdésre azonnal megfelelni” (243–244).

A tudatfolyamnak azokat az univerzálisan értelmezett elemeit, amelyeket én élménynek neveztem, James az „érzés” (*feeling*) terminussal jelöli. Az előzőeknek megfelelően világossá teszi, hogy elképzelései szerint „mind az Intellektualizmus, mind a Szenzualizmus téves. Ha vannak egyáltalán olyan dolgok, mint az érzések, *akkor éppen annyira bizonyosan, sőt, még annál is bizonyosabban, ahogyan tárgyak közötti relációk léteznek in rerum natura, léteznek olyan érzések is, amelyekben ezek a relációk tudottak*. Nincs olyan konjunkció vagy előjárószó, és aligha akad az általunk beszélt nyelvekben határozószó, szintaktikai forma vagy hangsúly, amely ne egy olyan reláció valamiféle árnyalatát fejezné ki, amelynek gondolataink tárgyai közötti fennállását valamely pillanatban ténylegesen érezzük. [...] Éppen olyan magától értetődő módon kell az *és*-nek, a *ha*-nak, a *de*-nek vagy az *által*nak megfelelő érzésekről beszélnünk, ahogyan a *kék* vagy a *hideg* érzéséről beszélünk” (244–245). Azt mondhatjuk, a fogalmakra jellemző közvettség a legnyilvánvalóbb formában James elképzeléseiben társul az érzékileg adott elemekhez: az ő elgondolásaiban jelenik meg elsőként az érzékileg adott közvetítő elem, vagyis a közvetettség szemléletekre alkalmazott változata.

A tranzitív részek jamesi tana azonban egyetlen címszó alá sorol olyan elemeket, amelyek valójában jól elkülöníthetők egymástól. Az így összefüggésbe kerülő, szemléletesen adott kapcsolatok egyik típusa az, amit Husserl *kategoriális* szemléletnek nevez. Erre a szemlélettípusra azért is érdemes kitérnünk, mert az előbbieken tárgyalt általános érvényű, *eidetikus*, illetve „univerzális szemléletet” valójában a kategoriális szemlélet egyik típusa.¹⁸⁰ Husserl csak az *Ideen*-ben figyel fel arra, hogy a fenomenológia lehetősége szempontjából az eidetikus szemlélet az egyéb kategoriális szemléleti formákkal szemben kitüntetett jelentőséggel bír.

A kategoriális szemlélet fogalmát tulajdonképpen Husserl is a James által felvetett probléma kapcsán vezeti be, ő azonban nem az észlelés *temporális* rendjében adódó kapcsoló elemek adottságának problémájából indul ki, hanem mindenekelőtt azoknak az *atemporális* kapcsolatoknak a vizsgálatából, amelyek a szemléletet kifejező állítások struktúrát biztosító elemeinek felelnek meg. Arra a kérdésre keresi tehát a választ, hogy vajon a kijelentésekben szereplő, kapcsolóelemként funkcionáló kifejezéseknek is megfelelnek-e szemléletek. Husserl sajátos kifejezéseit használva a kérdés úgy fogalmazható meg, hogy az ilyen nyelvi elemek, illetve a nekik megfelelő jelentések is „betöltődhetnek-e” a szemléletben. Amikor Husserl a nem nyelvi jellegű kapcsolóelemek felkutatásakor nyelvi kategóriákat használ vezérfonalként, akkor Arisztotelész és Kant kategóriatanához kapcsolódik.

Mindenekelőtt arra figyel fel, hogy például egy észlelést kifejező állítás esetében nem csupán azok „a részként felbukkanó nominális képzetek nyernek szemléletes betöltődést”, amelyeket James szubsztantív részeknek nevezett, „hanem az egész állítás. Nem csupán azt mondhatjuk: *látom ezt a papírt vagy tintatartót* [...], hanem azt is: *látom, hogy erre a papírra írtak, hogy a tintatartó bronzból van...*” (A 600/B 128). Ezek után merül fel a fő kérdés: az egész állítást, illetve komplex kifejezést betöltő szemlélet esetében vajon „a jelentés minden egyes részének és formájának észlelt részek és formák felelnek-e meg”? A probléma elsősorban azon jelentéselemekkel kapcsolatban merül fel, amelyeket „olyan formális kifejezések fejeznek ki, amilyenek az »az«, »egy«, »néhány«, »sok«, »kevés«, »két«, »van«, »nem«, »melyik«, »és«, »vagy« stb. kifejezések” (A 601/B 129). A fő kérdés, hogy „mi képes szemléletes betöltődést nyújtani

¹⁸⁰ HUA Band XIX/2 § 52. és A 655/B 183.

azoknak a jelentésmomentumoknak, amelyek a kijelentésformát, vagyis a »kategorialis forma« mozzanatát adják, és amelyek közé például a létige is tartozik?» (uo.)

Husserl válasza első lépésben egyértelműnek tűnik: „csupán bizonyos [...] kijelentésrészeknek felel meg valami a szemléletben, míg mások esetében semmi ilyesmit nem találunk” (A 607/B135). Azt is azonnal világossá teszi, hogy az utóbbi kategóriába éppen azok az elemek tartoznak, amelyeket az előbb a „kategorialis forma” címszava alatt felsoroltunk (uo.). Azokat az elemeket, amelyeknek megfelel valamiféle szemlélet – a kategorialis formával szembeállítva – a kijelentés „anyagának” (*Stoff*) nevezi, és arra is rögtön felhívja a figyelmet, hogy bizonyos elemek, amelyek az egyik vonatkozásban anyagként viselkednek, további felbontás révén maguk is anyagra és kategorialis formára eshetnek szét. Úgy tűnik tehát, hogy az anyag–forma-megkülönböztetés relatív. „Végül azonban minden észlelési kijelentés esetében, és természetesen hasonló módon minden egyéb, bizonyos elsődleges értelemben véve szemléletes kijelentés esetében olyan, a terminusokban adott végső elemekhez érkezőnk – nevezzük ezeket »anyagnak« (*Stoff*) –, amelyek már közvetlenül a szemléletben töltődnek fel, míg az ezeket kiegészítő formák, bár maguk is betöltődésre szorúlnak, az észlelésben [...] nem találnak közvetlenül semmit, ami számukra ilyen szolgálatot tehetne” (A 608/B136). A formára és anyagra történő felbontás rekurzív ismétlése révén tehát végül mégis eljutunk egy *végső* vagy *abszolút értelemben vett anyaghoz*, amely látszólag már nem tartalmaz semmiféle formát. „Ezt az alapvető *megkülönböztetést* a képzetek formája és anyaga között húzódó *kategorialis és abszolút* megkülönböztetésnek nevezzük, és szembeállítjuk a vele összefüggő – előbb említett – relatív és funkcionális megkülönböztetéssel” (A 608/B136) – szögezi le Husserl.

A következő paragrafusokban azonban ez a kép mind a végső, felbonthatatlan érzéki anyag, mind a szemléletileg betölthetetlen forma tekintetében fokozatosan tovább árnyalódik. Először is fény derül arra, hogy a forma szemléleti betöltődésének lehetetlenségére vonatkozó állításokban a hangsúly nem az észlelés vagy a szemlélet révén történő betöltődés lehetetlenségén, hanem a *közvetlen* betöltődés lehetetlenségén volt: az a megfogalmazás, hogy a kategorialis kifejezéselemek a *közvetlen* észlelésben nem töltődhetnek be, nem vonja maga után, hogy *semmiféle* észlelés, illetve szemlélet ne felelhetne meg nekik. Éppen ellenkezőleg: a 45. §-ban Husserl oly módon tágitja ki az észlelés és a szemlélet fogalmát, hogy azok

ne csupán a közvetlen, hanem az úgynevezett fundált észlelésekre is alkalmazhatóak legyenek, és éppen az ilyen fundált, kategoriális szemléletek fognak a kijelentésekben szereplő kategoriális formák betöltődéséért felelni. A fundált észleléssel szembeállított közvetlen észlelési, illetve szemléleti aktusokat a szemlélet egyéb formáitól az „*érzéki*” kifejezéssel különíti el.

A kategoriális szemlélet fogalmának bevezetése mellett szóló megfontolások nyilvánvalónak tűnnek: nem csupán az úgynevezett szignitív és a szemléleteken alapuló, intuitív aktusok között kell különbséget tennünk – ilyen az a két eset, amikor pusztán halljuk, hogy valaki azt állítja: „ez a papír fehér”, és amikor *látjuk*, hogy a papír fehér. Az intuitív aktusokra vonatkozóan fel kell tennünk azt a kérdést is: „mi felel meg az észlelési oldalon két olyan kifejezés közötti különbségnek, amelyeket ugyanazon észlelés alapján tettünk. Ilyen például az »ez a fehér papír« és az »ez a papír fehér« kifejezések közötti különbség – vagyis a predikatív és az attributív kijelentésforma különbsége” (A603/B131). Ez és az ehhez hasonló különbségek kényszerítik ki a két *különböző típusú szemlélet* közötti megkülönböztetést, hiszen ha ennek a különbségnek az észlelés oldalán nem felelne meg semmi, akkor látszólag kénytelenek lennénk azt a szignitív–intuitív megkülönböztetésre támaszkodva magyarázni, ami nyilvánvalóan nem megfelelő: már a használt kifejezések is mutatják, hogy a most tárgyalt két esetben két különböző *látványról*, *vagyis* két különböző típusú *intuitív* aktusról van szó.

A kétféle látványnak megfelelő *két* észlelés – Husserl látszólag ellentmondásos megfogalmazásával élve – ugyanazon észlelés *alapján áll*, ez mégsem jelenti, hogy *maga a két észlelés azonos lenne*. Amikor azt észlelem, *hogy* a papír fehér (ez egy kategoriális észlelés, amit németül a predikatív kifejezésformában szereplő „van” kopula is jelez), akkor ugyan észlelek egy fehér papírt is (ez egy egyszerű, *érzéki* észlelés, aminek a kopula nélküli attributív kifejezésforma felel meg), ám az előbbi, kategoriális észlelés nem merül ki ennyiben. Bár a fordulat, hogy a kategoriális észlelés az *érzéki* észlelésen fundált, már a legalapvetőbb szinten is azt fejezi ki: nincs kategoriális észlelés *érzéki* észlelés nélkül, ám a kategoriális észlelés egy tágabb értelemben vett észleleti elemmel, egy *érzéki* formával ki is bővíti a pusztán *érzékileg* észleltet. A közvetlen *érzéki* észlelés ebben az esetben egy sajátos, szemléletileg adott formában jelenik meg: egy ilyen észlelés „a tárgyára”, vagyis a közvetlen szemléletben adott fehér papírra, „annak *kategoriális formájában* vonatkozik” (A 615/B143).

A fundáció itt releváns fogalmát azonban még tovább kell alakítani. Valójában a kategoriális észlelés során nem arról van szó, hogy egy közvetlen, érzéki észlelésben adott elemhez *hozzáadódik* egy szemléletesen adott forma. Szó sincs arról, hogy az észlelhető forma egy nélküle is változatlanul megragadható anyaghoz (pl. a fehér papírhoz) valamiféle – ugyancsak önmagában megragadható – pluszként járulna hozzá; hogy a fehér papír – egy szemlélhető formába kerülve – változatlanul jelen lenne a kategoriális szemléletben is.

A kategoriális észlelés ugyanis nem csupán egy sajátos formát, vagyis egy *felfogásmódot* jelent, hanem egy sajátos módon felfogott anyagot, egy „sajátos, kategoriális reprezentatív tartalmat” is (55. §): „minden egyes fundált aktushoz létezik egy sajátosan egyedi reprezentatív tartalom is” (A 642/B170). A kategoriális szemlélet esetében ezért nem csupán egy szemléletileg adott formát, hanem neki specifikusan megfelelő szemléletileg adott anyagot is fel kell tételeznünk. Ez a reprezentatív tartalom azonban nem csupán magának a formának felel meg, nem csupán egy formális szemlélet, hanem ez adja a *megformált anyagot* is. Ez azért van szükségképpen így, mert a közvetlen, érzékileg adott észlelésekhez hasonlóan – a forma által meghatározott értelem a fundált aktusok esetében is az *egész élményt* – tehát a forma és az anyag által együttesen meghatározott tapasztalati egységet – áthatja: nem csupán az aktus úgynevezett intencionális lényegét határozza meg, hanem az ehhez a lényeghez tartozó anyagot is: „Ahogyan a közvetlen érzéki észlelésben, az észlelési értelem homogén egysége az egész képzetet áthatja, és a reprezentáló tartalom minden egyes elkülöníthető darabjával meghatározott viszonyban áll, [...] ugyanígy hatja át (*durchdringt*) az interpretatív értelem a kategoriális észlelés esetében is az aktus egészét, és annak egész reprezentáló tartalmát...” (uo.). A kategoriális forma nem hozzáadódik egy már önmagában is megragadható anyaghoz, hanem meghatározza az aktus egészét.

Miben áll forma és anyag e most feltárt furcsa összefonódásának értelme? Mivel a kategoriális észlelésben a fundált aktusnak saját, külön reprezentáló tartalma van, ezért a fundáció értelmét még nem adja vissza teljesen, hogy a fundált aktus révén észlelt nem jelenhet meg az öt fundáló elem nélkül. Bár az aktus, amely során azt észleljük, hogy egy papírlap fehér, egy fehér papír észlelésén fundált, ám ehhez most hozzá kell tennünk: mindez nem jelenti, hogy a fehér papír észleléskor adódó reprezentatív tartalom valamiféle elkülöníthető valós részként magának a kategoriális észlelésnek a reprezentatív

tartalmában is fellelhető lenne. Valójában a fehér papír és a kategoriális észlelésben a kopula által összekapcsolt elemek (a papír és a fehér szín) egy olyan *sajátos viszonyban* állnak, amely *semmilyen szinten* nem az azonosság relációja. Amikor azt látjuk, hogy a papír fehér, akkor nem egy fehér papírt és még valamit (valamiféle formát) látunk: a kategoriális észlelésben a formában összekapcsolódó elemeket (például a színt és a tárgyat) kénytelenek vagyunk úgy felfogni, mint amelyek ugyan valamiképpen viszonyulnak a fehér papírhoz, ám nem azonosak azzal. Ezt a sajátos viszonyt a következőképpen fogom érteni: a forma által megformált anyag ebben az esetben a fehér-papír-észleletről mint egy – a számunkra most lényeges szempontból – differenciálatlan egészből válnak csak ki, ám nem valós részei annak. A fehér papír (illetve annak észlelése) anélkül tölti be a kategoriális észlelésben a fundáló elem szerepét, hogy eközben valós részként a fundált módon észleltben is jelen lenne: ezért van az, hogy Husserl leggyakrabban úgy fogalmaz: a fehér papír közvetlen észlelése csupán „alapul szolgál” a kategoriális észleléshez (pl. A 618/B146). Éppen ezért a fundáció fogalmának legmélyebb értelmét csak a differenciálódó és a – releváns szempontból – differenciálatlan viszonya ragadja meg: a fundált, kategoriális szemlélet még a reprezentáló tartalmak szintjén sem tartalmazza valós részként *azt* a megformált anyagot, amely számára fundamentumként szolgál: a saját anyaga egy már a forma értelme által átjárt anyag. A forma és az anyag között húzódó *abszolút* különbséget ennek megfelelően nem úgy értem, hogy a fundamentumként szolgáló észlelés anyaga *valós részként adott* a kategoriálisan megformált élményben. A kategoriális aktus a fundáció révén egy olyan élményre utal, amely még mint anyag sem *valós része* magának a kategoriálisan megformált élménynek.

A most elmondottak tehát két olyan fontos ponton egészítik ki a korábbi elemzéseket, amelyek mindegyike *általános* jelentőséggel bír a tapasztalati genezis analízise szempontjából. Egyrészt a tapasztalat esetében egészen általánosan alkalmazható az az észrevétel, hogy a különböző tapasztalati szinteken formaként beazonosítható elemek „áthatják” a megformált anyagot: az anyag a szemléletben megjelenő elemnek nem egy formától valós módon elkülöníthető eleme. A fejezet hátralévő részeiben azt vizsgálom, hogy az ilyen jellegű függés különféle formái miként jelennek meg a tapasztalat még alapvetőbb szintjein.

Hasonlóan nagy és általános jelentőségű azonban az a tézis is, amely szerint a tapasztalati genezis – részben éppen az előbbi meg-

figyelés miatt – mindig egy olyan fundamentum alapján történik, amelytől ugyan a keletkező elem függésben van, amely azonban a keletkezés során bizonyos értelemben eltűnik: nem kerül bele valós részként magába a keletkező elembe. A tapasztalati genesis során a keletkező mindig elemelkedik azoktól az elemektől, amelyek – bármilyen értelemben is – a keletkezésének kiindulópontján állnak.

A szemlélet révén adott kapcsolatok újabb, még alapvetőbb változataihoz éppen a kategóriálissal szembeállított, azt fundáló, abszolút értelemben vett végső tartalom, vagyis az anyag (*Stoff*) fogalma vezet át. Ez ugyanis – erre már Husserl is felhívja a figyelmet – maga sem egy továbbelemezhetetlen, *mindenfajta* formát nélkülöző adottság. Mindenekelőtt ez az anyag nem azonos a tiszta érzettel vagy érzéki anyaggal. Mint láttuk, Husserl maga is úgy fogalmaz, hogy a kategóriális észlelést egy *tárgyiség* – tehát egy *komplex entitás* – észlelése fundálja. Amikor például látjuk: a papír (van) fehér, akkor a kopulának megfeleltethető kategóriális szemlélet nem valamiféle megformálatlan érzéki anyag vagy minőség (pl. fehér) észlelésén, hanem a *fehér papír* észlelésén, vagyis egy *tárgyészlelésen* fundált. A kategóriális észlelés abszolút értelemben vett anyaga – bár maga már nem egy további kategóriális formában adott – mégsem valamiféle továbbelemezhetetlen, minden további formát nélkülöző egység.

A fundációnak ezt a sajátosságát jól szemlélteti az, ahogyan Husserl a *Logikai Vizsgálódásokban* a fundáció szempontjából vett végső anyag fogalmát lépésről lépésre bevezeti. Kezdetben arról beszél, hogy az abszolút tartalom, amelyik már *közvetlenül* szemléleti betöltődést nyer, nem más, mint az érzéki anyag (*sinnlicher Stoff*) (42. §). Ezen a ponton könnyen az a benyomásunk támad, hogy itt éppen a mindenféle megformáltságot nélkülöző anyagról, a *hyléről* lehet szó. Ahogyan azonban a kategóriális forma fogalma lépésről lépésre tisztázódik, az is fokozatosan világossá válik, hogy a fundáló érzéki anyag maga sem olyan preobjektív, preintencionális módon tudatos, ahogyan a *hylé*, hanem egy intencionális aktusban – egy egysugarú intencióban – megjelenő tárgyiség. Az anyag és a kategóriális forma között húzódó abszolút különbséget, az érzéki és a nem érzéki, fundált szemléletformák különbségét Husserl végső soron nem az érzetadat és az azt felfogó intencionális forma, hanem az *egysugarú* és az erre épülő, ezen fundált, *többsugarú intenció* fogalma révén pontosítja (46. §).

Először is világossá teszi, hogy az egysugarú intenció tárgya még akkor is egy külső tárgyiség (például egy fehér papírlap), ha azt –

szemben a kategoriális formában észlelttel – egy csapásra, egyetlen egységként ragadjuk meg: „Az érzéki észlelés során a »külső« dolog, ahogyan a tekintetünk ráesik, egy csapásra (*in einem Schlage*) jelenik meg. Az a mód, ahogyan benne a dolog, mint tárgysiság adódik, *közvetlen (schlichte)*; leírásához nincs szükségünk a fundált és a hozzájuk alapul szolgáló aktusok apparátusára” (A619-620/B147-148). „Az érzékileg adott tárgyak az észlelés során szükségképpen egyrétegű aktusokban jelennek meg, nem pedig olyan magasabb szintű, többsugarú aktusokban, amelyek a tárgyukat más aktusokban már konstituált, kész tárgysiságokat alapul véve konstituálják” (A618/B146).

A forma és a tartalom közötti abszolút különbség, vagyis a többsugarú és az egysugarú aktusok különbsége tehát nem azonos a komplex és az egyszerű különbségével. Az itt szóban forgó tárgysiság, vagyis az abszolút értelemben vett anyag egy újabb szempontból maga is komplex. Amikor erről a végső értelemben vett anyagról beszélünk, akkor „nem hagyjuk figyelmen kívül azt a nyilvánvaló komplexitást, amely az érzéki észlelésaktusok fenomenológiai tartalmában, és kiváltképp azok egységes intenciójában felmutatható” – fogalmazza meg Husserl (A620/B148). A *kategoriális forma szempontjából* vett abszolút anyag nem valamiféle felbonthatatlan, abszolút vég- vagy kezdőpont lesz.

Arról a komplexitásról van szó, amely a tárgyészlelésnek már egyetlen fázisát is jellemzi, vagyis arról a „megszámlálhatatlan egyedi meghatározásról” (uo.), például színről, alakról és egyéb érzéki minőségről, amely a megjelenő tárgy minden egyes tapasztalati fázisában jelen van. Ugyan a pillanatnyi élmény ezen mozzanatai csupán az „utólagos megfigyelés számára különülnek el egymástól” (uo.), és a közvetlen megfigyelésben a teljes komplex észleléselmény, „egy homogén egység, amely a tárgyat egy egységes és közvetlen módon jeleníti meg”, azonban ez a „közvetlen egység”, amely a kategoriális egységektől eltérően nem fundált más intencionális aktusokon, mégis „résztenciók közvetlen fúziójaként (*Verschmelzung*)” (uo.) ragadható meg. Ez a komplexitás – illetve a vele korrelatív kapcsolati forma, amely tehát az abszolút értelemben vett anyagot jellemzi – a szemléletileg adott kapcsolatoknak egy még a kategoriális formánál is alapvetőbb, azonban már *érzékileg* adott típusára utal, és nem is csupán az élményfázisban adott érzetsokaság révén mutat fel egyfajta sokféleséget. Az egysugarú intencióban közvetlenül, „egyetlen pillantással” adódó objektum fogalmával „azért is elégedetlenek

lehetünk, mert a dolgot sokkal inkább a különböző oldalairól adódó észleléssokaságok *lefutásában* figyeljük meg” (A 621/B149). A dologról adódó, pillanatnyiként felfogott élményfázishoz hasonlóan – amint azt már sokszor hangsúlyoztuk –, a tárgyészlelés közben lefutó élményfolyam maga is egy *sokaságot összefogó forma* révén adódik. Husserl azonban ebben az esetben is azonnal rámutat: az élményfázisok egymásutánjában konstituálódó tárgyi egység sem egy *fundált* egység. A fázisok összefüggését ebben az esetben éppen úgy a *fúzió*, vagyis az összeolvadás (*Verschmelzung*) fogalmával magyarázza, ahogyan azt az egyetlen élményfázisban fellépő érzéki momentumok esetén tette: „A helyes elemzésben a folytonos észleléselefutás is úgy jelenik meg, mint amelynek során részleges aktusok egyetlen aktussá olvadnak össze (*verschmelzen*), és nem úgy, mint amelyben egy önálló aktus a részleges aktusokon fundált. [...] Az egyes lefutó aktusok egy olyan fenomenológiai egységgel jellemezhetőek, amelyben az aktusok fúzióra lépnek egymással (*verschmelzen*). Ebben az egységben az aktusok nem csupán egyetlen fenomenológiai egésszé, hanem egyetlen aktussá, közelebből pedig egyetlen észleléssé olvadnak össze” (A621/B149).

Husserl tehát a kategoriális egységet az összeolvadás vagy fúzió (*Verschmelzung*) révén érzékileg adott egység két különböző formájával is szembeállítja. A közelebbi vizsgálat mégis azt fogja mutatni, hogy a kategoriális forma és a fúzió révén összeálló adottságok valójában igen hasonlóak egymáshoz. Láttuk, hogy a forma a kategoriális észlelés esetében éppen úgy áthatja az egész aktust, illetve annak anyagát, ahogyan az egysugarú észlelés esetében az érzéki észlelés értelme áthatja azokat a momentumokat, illetve élményfázisokat, amelyek fúziója révén az észlelt egység előáll. Husserl mindkét esetben egy olyan „homogén egységről” beszél, amelyből csak az „utólagos reflexió révén” különülnek el elemek. A különbség a két eset között csupán abban áll, hogy a fundált aktus esetében az elkülönülő elemek önálló tárgyiságok (valójában ezért beszél Husserl itt többsugarú aktusokról), míg a közvetlen észlelés esetében önállótlan momentumok, illetve a tárgyészlelés önállótlan, időbeli fázisai. Hamarosan látni fogjuk, hogy valójában a szemléleten belül adódó kétféle forma, vagyis érzéki és nem érzéki szemléletek között éppen úgy nem húzható éles határvonal, azok éppen úgy egymásba árnyalódnak, ahogyan a fogalmi és a szemléleti forma. Az egysugarú észlelést jellemző fúzió vagy összeolvadás (*Verschmelzung*) és a kategoriális egységet jellemző áthatás vagy

egymásba érés (*Durchdringung*) között egy olyan kapcsolat áll fenn, amely révén a kategoriális és az érzéki módon adott különféle egységek jóval szorosabb összefüggésben állnak, mint ahogyan azt az eddigi elemzések alapján várnánk. Husserl ugyan igyekszik elhatárolni egymástól a kétféle formát, a részletesebb elemzések során azonban az általa kezdetben megvont határok fokozatosan elmosódnak, a szálak fokozatosan összekuszálódnak. Látni fogjuk például, hogy a közvetlen, egysugarú észlelés esetén az egységre lépő érzéki minőségek kapcsolatát Husserl a későbbiekben éppen azzal a kifejezéssel fogja jellemezni (*Durchdringung*), amellyel a fent elemzett szövegekben még a kategoriális forma és az általa megformált anyag egymást átható egységét jellemezte.

A most vizsgált szövegekben azonban Husserl a kategoriális formát – az érzéki momentumok illetve élményfázisok fúziója mellett – egy további, szintén érzékileg adott kapcsolati formával is szembeállítja. Az újabb forma révén olyan „közvetlenül észlelt érzékileg egyesített sokaságok” adódnak, amelyeket Husserl *Az aritmetika filozófiája* c. művében „az érzéki szemlélet figurális vagy kvázi kvalitatív momentumainak” nevezett (A 633/B161). A kategoriális egységet a most vizsgált szövegek így végső soron mind a *fúzió*, mind a *figurális momentumok* révén adódó szemléleti egységektől igyekeznek elhatárolni. E két, a kategoriálisnál alapvetőbb szinten adódó egység – annak ellenére, hogy mindkettő a szemléletben adódó kapcsolat változata – Husserl elemzései szerint más típusba tartozik, mint a kategoriális formák: nem pusztán szemléletileg, hanem kifejezetten *érzékileg* adott kapcsolattípusok. Ezzel tehát a gondolatmenet egy szinttel mélyebbre ereszkedik, és közvetlenül az *érzékliség* szférája felé fordul.

A reflexió, illetve elsősorban az abszolút időfolyam husserli elképzelésének elemzése során azt láttuk, hogy a tapasztalatfolyam legmélyén már egy tisztán érzékileg adott anyag áramlik. A fúzió fogalmának elemzésével éppen e folyam elemei között szövődő kapcsolatok vizsgálatát végezhetjük el. Ez a fogalom ugyanis, szemben a kategoriális formával, már nem, vagy nem csupán a megjelenő, immanens vagy transzcendens módon észlelt valóság, hanem az áramló tapasztalatfolyam fázisai és az ezeket alkotó érzéki sokféleség elemei között teremt kapcsolatot. A transzcendens objektumokra vonatkozó, fundált, kategoriális észlelés, a közvetlen, egysugarú észlelésen alapul, ennek elemzése viszont a tapasztalatfolyam összeolvadáson vagy fúzióan alapuló, érzéki jellegű kapcsolatainak vizsgálatát köve-

teli meg. Ezzel – ismét egy fordulatot véve – visszatérünk magának a tapasztalatfolyam alapelemeinek kérdéséhez.

Az érzékileg adott forma vizsgálata megköveteli, hogy elsőként azt a kérdést tegyük fel: mi a helyzet magukkal az érzékileg adott elemekkel? Első pillantásra úgy tűnik, ha James és Husserl megfigyeléseire alapozva elfogadjuk az érzéki formák különféle változatainak létét, akkor kénytelenek vagyunk az egyszerű alapelemek létét is elismerni: nem tételez-e fel a tranzitív rész, illetve a fúzió fogalma olyan egyszerűbb elemeket, amelyek összekapcsolódnak, illetve fúzióra lépnek egymással? Nem jutunk-e így végül felbonthatatlannak tekinthető végső alapelemekhez? A forma vizsgálata óhatatlanul felveti az érzéki anyag problémáját.

Hume ezek létével kapcsolatban is határozottan állást foglal: az „egyszerű észleleteken, benyomásokon és ideákon belül nem találunk különbségeket, ezeket nem tudjuk felbontani. Az összetett észleleteken belül viszont részeket tudunk megkülönböztetni. Jóllehet ez a bizonyos szín, ez a bizonyos íz, ez az illat mind egyesül ebben az almában, mégis könnyen észrevevesszük, hogy nem ugyanaz mindegyik, hanem legalábbis képesek vagyunk megkülönböztetni őket”.¹⁸¹ Azt is láttuk, hogy Kant hasonló módon elkötelezett az érzéki adottságok, vagyis – az ő szóhasználatában – az önmagában szétszórt, empirikus sokféleség létezése mellett.

James írásait olvasva azonban az a furcsa benyomásunk támad, hogy az érzéki kapcsolatok létének felismerése és az egyszerű érzet-adatok tanának elfogadása távolról sem kapcsolódik szükségképpen össze: amint láttuk, ő azzal együtt, hogy kifejezetten síkra száll az érzékileg adott kapcsolatok létezése mellett, határozottan vitatja az egyszerű, alapvetőnek tekinthető érzetek létét. Úgy véli: a legtöbb e témával foglalkozó „mű az érzetek mint a legegyszerűbb elméleti adottságok feltételezéséből indul ki, és innen, a magasabb szintű egységeket az alacsonyabbakból szintetikus módon megkonstruálva halad előre. Ez a nézet azonban teljesen figyelmen kívül hagyja az empirikus tényeket. Valójában soha senkinek nem volt önmagában egyetlen egyszerű érzete sem. A tudat, születésünk pillanatától fogva, objektumok és relációk áramló sokasága, és az, amit egyszerű érzetnek nevezünk, csupán a – gyakran már igen magas szintre emelt – diszkriminatív figyelem terméke.”¹⁸²

¹⁸¹ Hume, 2006, 22.

¹⁸² *Principles of Psychology Vol I*, 224.

Ehhez hasonlóan Husserl is tisztában van azzal, hogy a tapasztalatelemzés számára az egyszerűnek tekintett érzetadat fogalma nem szolgálhat kiindulópontul: „annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen esetekben és milyen különböző jelentésekben beszélhetünk jogosan érzékelési adatokról mint tartalmi mozzanatokról, már a föltáró és leíró munka különleges eredménye lesz; olyan munkáé, amelyet a hagyományos tudatelméletek saját kárukra megspóroltak maguknak.”¹⁸³

Ennek megfelelően a tapasztalat elemzésében a kiindulópont Husserlnél sem az egyszerű adatokat nyújtó érzékelés, hanem maga a komplex tapasztalat: „[A]z újkori gondolkodók hasztalan igyekeztek különbséget tenni a lélektani és a filozófiai tudatelmélet között. Valójában egyikhez sem juthatunk el, ha a szenzualizmus széles körben elterjedt, ám félrevezető hagyománya alapján valamilyen érzékelésméletből akarunk kiindulni. A kezdet a tiszta és egyelőre néma tapasztalás, amelyet rá kell vennünk arra, hogy saját értelmét tisztán kimondja” (uo.). Akárhogyan is igyekszünk a tapasztalatban egyszerű érzetminőségeket, például színeket felmutatni, amint „szóra bírjuk” a kezdetben „néma tapasztalást”, kénytelenek vagyunk elismerni, hogy például „egy látott szín [...] bizonyosan nem létezik, mint élmény”.¹⁸⁴ A látott vagy más módon észlelt – még akkor is, ha az egy „egyszerű szín” – soha nem azonos az észlelése során *átélt tapasztalattal*: a legegyszerűbb *észlelt* minőség (például egy szín) is komplex élmények („koloratív aspektusok”, „színárnyalatok”) sokaságában konstituálódik. Husserl és James ebben a kérdésben is hasonlóan vélekedik: az észlelt egyszerű nem lehet alapelem, nem kiindulópont, hanem magas szintű absztrakció: „a föltáró és leíró munka különleges eredménye” (Husserl), a „magas szintre emelt diszkriminatív figyelem terméke” (James).

Ha azonban a kiindulópont maga is *komplex*, nem jutunk-e így mégis vissza az egyszerű érzetek tanához? Ami komplex, az látszólag szükségképpen egyszerűbb elemekből áll. Egy komplex adottság elemeinek rekurzív felbontása révén nem érkezőnk-e el végül abszolút értelemben véve egyszerű elemekhez? Nem utalnak-e erre implicit módon már az előbb idézett megfogalmazások is: ha a „tudat születésünk pillanatától fogva objektumok és relációk áramló sokasága”, akkor nem éppen a szóban forgó „objektumok”

¹⁸³ *Karteziánus elmékedések*, 51.

¹⁸⁴ HUA Band XIX/2, A327/B348.

és „relációk” lesznek-e azok az érzékileg adott alapelemek, amelyek létét James – éppen ezekre hivatkozva – cáfolni kívánja? Ha a „néma tapasztalásban” jelenik meg az az érzékileg adott kiindulópont, amely alapján – Husserl idézett megfogalmazásai szerint – a „feltáró és leíró munka” az érzetadatok magasabb szintű, absztrakt értelmét felfejti, akkor nem kell-e ezt a néma tapasztalatot magát valami egyszerű alapelemnek tekinteni?

A fúzió fogalma – végső értelmét tekintve – mind James, mind Husserl egymástól igen eltérő elgondolásai szerint paradox módon éppen egy olyan érzéki adottságra utal, amely maga nem egyszerű, ám mégsem vezethető vissza egyszerűbb alapelemekre. A következőkben azt fogom megvizsgálni, hogyan oldódik fel az érzékileg adott kapcsolat, pontosabban a fúzió fogalma és az egyszerű adatok tagadása között kialakuló feszültség a két gondolkodó elképzeléseiben. A James által bevezetett fogalom megoldatlan nehézségei átvezetnek majd a fogalom fenomenológiai változatának vizsgálatához, ennek problémái nyomán viszont – meglepő módon – éppen egy alapvetően jamesi ihletettségű elképzeléshez jutok majd vissza.

2.1. William James elgondolásának elemei

Abba a problémába ütköztünk, hogy a tranzitív rész és a fúzió fogalmi látszólag éppen ahhoz az elképzeléshez – az érzékileg adott egyszerű elemek tanához – vezetnek, amelytől a segítségükkel el szerettünk volna távolodni. Bár a fúzió fogalmának filozófiai elemzését végső soron ismét Husserl írásaiból kell majd rekonstruálnunk, a probléma valójában már James műveiben is központi szerepet játszik. Nála a kifejezés kétféle értelemben jelenik meg. A számunkra lényeges, pozitív értelem abból adódik, hogy véleménye szerint „tagadhatatlan tény: akárhány érzékszervből származó, bármilyen nagy számú benyomás éri is az elmét ugyanabban a pillanatban, ha azokat az elme korábban nem észlelte külön-külön, akkor azok egyetlen osztatlan objektummá fuzionálnak”.¹⁸⁵ A fúziónak ezt az értelmét James általában a gyermek vagy még inkább a csecsemő tapasztalataira hivatkozva szemlélteti: egy „gyermek számára valószínűleg a látvány, a hangok, a tapintás- és fájdalomélmények egyetlen analízátlan, kirobbanó, konfúz folyamban jelennek meg”.

¹⁸⁵ *Principles of Psychology Vol I*, 448.

Ehhez azonnal hozzáfűzi: „általános gyakorlat ezt folyamat úgy jellemezni, mint ami egymástól elkülönülő érzetek sokaságának fúziójaként áll elő. Ez azonban szintiszta mitológia” (496. l.; 1. még 488). A fúzió az utóbb említett, mitologikus, negatív vagy hamis értelemben primitív elemek összeolvadását jelenti. A kifejezés eredeti értelme azonban, amelyet James a csecsemő tapasztalatára vonatkozó sorokban használt, éppen azt fejezi ki, hogy egy fúzió révén adott folyamban nincsenek megkülönböztethető részek: az elmében, illetve a tapasztalatfolyamban „nem adott ideák semmiféle együtt létező sokasága. Az ilyesmi pusztá kiméra. Bárhogyan is gondoljunk relációban álló dolgokra, *eredetileg* egyetlen egységben, a szubjektivitásnak egyetlen hullámában, egyetlen pszichózisban, érzésben, vagyis az elme egyetlen állapotában gondoljuk el őket” (278). Ez a furcsa, összeolvadó elemek nélküli összeolvadás éppen úgy jellemzi az élményeink egymásutánját, mint élményeink egyszerre megjelenő momentumait. Egy észlelt objektum különböző nézeteinek megfeleltethető elmeállapotok „mint feloldódó látványok egymásba olvadnak. Nincs két olyan közöttük, amely egyformán érezné a tárgyat: egy egységes, totális módon mindegyikük az egész tárgyat érzi. Ezt értem akkor, amikor tagadom, hogy lennének a gondolatnak olyan részei, amelyek megfelelnek a tárgy részeinek. Az időbeli részek nem ilyenek” (279). A fúzió eredeti értelmét a tudatnak ez az „osztatlan állapota” (276), az „érzéki totalitás” (487) fogalma adja vissza, amelynek „analizálhatatlannak kell lennie, és amelynek az elemei sohasem tapasztalhatóak elkülönülten” (502). Olyan furcsa fúzió tehát ez, amely nem előzetesen, elkülönülten adott elemek összeolvadásaként jön létre.

Hogyan beszélhet azonban ekkor James egy érzéki totalitás *elemeiről*? Milyen értelemben használja tehát egy *eredetileg* differenciálatlan folyamra éppen a „fúzió” kifejezést? Annak ellenére, hogy egy ilyen egész nem elemek összeolvadásaként áll elő, a tapasztalatfolyam áramlása során mégis *elemek különülhetnek el belőle*: „Abból, ami önmagában egy differenciálatlan, nyüzsgő kontinuum, amely nélkülöz minden hangsúlyt és különbséget, az érzékszerveink – annak révén, hogy felfigyelnek egyes mozgásokra, másokat pedig figyelmen kívül hagynak – egy ellentéttekkel, éles hangsúlyokkal, hirtelen váltásokkal, festői fény- és árnyviszonyokkal teli világot alkotnak meg a számunkra” (284–285). James helyeslően idézi egy kortárs pszichológusnak a locke-iánus iskolát érintő kritikáját: „A tapasztalat nem asszociáció, hanem disszociáció révén halad

előre; nem azért, hogy a benyomások sokféleségét egységgé fogja össze, hanem azért, hogy benne az, ami egy, sokasággá nyílik szét” (486). Az érzéki totalitásként adott tapasztalatfolyamra tehát a „fúzió” kifejezés látszólag egy kifordított értelemben alkalmazható: nem azért, mert az ily módon előálló valamiképpen előzetesen adott elemekből olvadna össze, hanem – éppen fordítva – azért, mert *abból elemek emelkedhetnek ki*; a folyamából önálló egységek differenciálódhatnak.

James szerint ez a furcsa, kifordított szóhasználat azért nem teljesen jogosulatlan, mert bizonyos értelemben éppen a folyam neutralitása felel a szenzualizmus félreértéseért, vagyis a fúzió fogalmának negatív értelmű használatáért. Azért *gondoljuk* ugyanis, hogy a folyam önálló és egymástól elkülönülő elemekből áll össze, mert az eredetileg osztatlan közegre óhatatlanul *visszavetítjük* a belőle kiemelkedő egységek tulajdonságait és struktúráját. A differenciálatlan folyamat éppen *a belőle kiszakadó elemek alapján* gondoljuk már *eredetileg* is felosztottnak. A negatív értelemben felfogott fúzió gondolatát tehát bizonyos természetességgel magyarázza a kifordított, pozitív értelemben vett fúzió, vagyis a differenciáció jelensége. Ezt a visszavetítést, vagyis a differenciálatlan folyam felosztását és meghamisítását az teszi véglegessé, hogy a differenciálódó elemeknek önálló, egymástól elkülönített nyelvi egységeket, *szavakat* feleltetünk meg. James – ezen a ponton is tökéletes összhangban Bergsonnal – úgy véli, hogy a differenciálatlan érzéki totalitás szem elől tévesztését természetes módon hozza magával az, hogy a folyamról, vagyis a tudatról kénytelenek vagyunk a nyelv segítségével beszélni: „késztelen, hogy kényelmes a tudati tényeket atomisztikus formulákba foglalni, és a magasabb tudatállapotokat úgy kezelni, mintha valamennyien változatlan, egyszerűbb ideákból épülnének fel. [...] Ám [...] soha nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy minden ilyen esetben szimbolikusan beszélünk, és hogy a természetben semmi nem felel meg a kifejezéseinknek. [...] A mitologikus formulák használatát annak a nyelvnek szerveződése teszi kényelmessé, amelyet nem a pszichológusok találtak fel, hanem emberi lények. Az ő érdeklődésük természetes módon szerveződik azon tények köré, amelyek az elmeállapotaikon keresztül megjelennek. Csak annyiban beszélnek ezekről az állapotokról, amennyiben azok *ennek vagy annak a dolognak az ideái*. Miért is csodálkozunk tehát azon, hogy magukra a gondolatokra is leginkább olyan törvényeknek megfelelően gondolnak, amelyeket a dolgok neveinek segítségével fogalmaznak

meg! Ha egy dolog részekből áll, akkor feltételezzük, hogy a dolog gondolata szükségképpen a dolog részeinek gondolatából áll. [...] Ha a dolog egyszerű, a róla adódó gondolat maga is egyszerű. Ha sok részből áll, akkor gondolatok sokaságára van szükség ahhoz, hogy megragadjuk. Ha egymásutániságot foglal magában, akkor csak gondolatok egymásutánja révén férhetünk hozzá. Ha állandó, akkor a rá vonatkozó gondolat maga is éppen ilyen, és így tovább *ad libitum*” (236–237). Ez az elgondolás azonban, azzal a következményével együtt, „hogy a gondolataink egymástól elkülönült és független részekből állnak, [...] teljes mértékben meghamisítja a természetes jelenségeket” (uo.). Az objektumszféra tulajdonságainak azokra a tudatállapotokra történő visszavetítését, amelyeken keresztül az objektumszféra maga megjelenik, James a „pszichológusok eltévelyedéseinek” nevezi. Minden ilyen esetben „a nyelv lép működésbe az igazság helyes észlelésével szemben. A gondolatainkat egyszerűen a tárgyaiknak megfelelően nevezzük el, mintha mindegyikük csak ezt a tárgyat ismerné és semmi mást” (uo.).

Mivel amikor ily módon, egy utólagos aktus révén felosztjuk az élményfolyamot, akkor egyben meg is hamisítjuk azt, ezért James elképzelései szerint a valódi, hamisítatlan élményfolyam folyamatosan ott hömpölyög a tapasztalatilag megjelenő világ mögött. *Amit* meghamisítottunk, az nem tűnik el, mert a hamisítvány csupán látszat. A differenciálatlan folyam érintetlen marad azoktól a konstrukcióktól, amelyeket csupán visszavetítünk rá. Éppen ezért: „ha úgy tetszik, [...] a dolgokat akár vissza is fejthetjük egy eredeti, sötét és törések nélküli kontinuitásba...” (288–289). A neutralitás nem csupán a csecsemő még érintetlen tapasztalati világát jellemzi: James több helyen megkísérel olyan tapasztalatformákat leírni „amelyekben spontán módon még olyan tárgyakkal kapcsolatban is visszaesünk egy minden megkülönböztetést nélkülöző tudatállapotba, amelyeket már megtanultunk jól elkülöníteni. Bizonyos érzéstelenítő szerek, amilyen például a kloroform, a dinitrogén-oxid stb. ideiglenesen néha még olyan, ennél is totálisabb visszaesést hoznak létre, amelyben látzólag már a numerikus megkülönböztetések sem állnak fenn” (487).

Világosnak tűnik: James úgy véli, hogy a sokféle módon önálló részekre felosztott, észlelt valóság alapjainál található osztatlan tudatfolyam – szemben az érzetadatokkal – nem valamiféle mitologikus entitás: tapasztalatilag felmutatható és átérelhető. Ennek megfelelően az ő gondolkodásának nem az a fő problémája, hogy a tapasztalat miként tevődik össze érzetadatokból, hanem – megfordítva – az, hogy

a differenciálatlan érzéki totalitások kontinuos folyamából miként és miért szakadnak ki részek; miként differenciálódnak a tapasztalat reflexióban elkülöníthető különféle elemei.¹⁸⁶

Egy magasabb nézőpontból tekintve azonban az érzetadat és az érzéki totalitás fogalmán alapuló két elmélet egyazon típus két változatának tekinthető. A tapasztalat legmélyén valójában mindkét elmélet szerint egy olyan réteg húzódik meg, amelyet változatlanul hagynak a rájuk épülő, vagy belőlük kiinduló konstrukciók – alapuljanak ezek akár differenciáción, akár ellentétes irányban ható asszociatív, konstruktív folyamatokon. A tapasztalatfolyamnak mindkét értelmezés szerint van egy *végső fundamentuma*, amelyet nem érintenek, és amelyre nem hatnak vissza a belőle kiemelkedő vagy belőle összeálló alakzatok vagy részek.¹⁸⁷

James elképzelésében ez a végső valóság, amelyet, mint azonnal látni fogjuk, néha maga is adatnak, sőt *érzetek* káoszának nevez, és amelyből az elme, illetve a különböző egyének elméje különböző módon emel ki különféle adottságokat, valójában a megismerés folyamata során egy és ugyanaz a változatlan adottság marad. „Röviden összefoglalva: az elme úgy dolgozik a számára adódó adatokon, akárcsak a szobrász a megmunkálatlan sziklatömbön. Bizonyos értelemben a szobor öröktől fogva ott volt a sziklában, ám ezernyi hasonló is ott volt vele együtt, és csak a szobrásznak köszönhető, hogy a többi közül éppen ezt emelte ki. Éppen így minden egyes lény világa – bármennyire is különbözőek a világról kialakított nézeteink – mind ott rejlik érzeteink primordiális káoszának mélyén, amely különbség nélkül mindannyiunk gondolkodásának az anyagát adja. [...] A világ, amit *mindnyájan* érzünk, és amiben benne élünk, semmi más, mint az, amit mi és az elődeink választásaink lassú felhalmozása révén ebből a káoszból kiemeltünk, a szobrászokhoz hasonlóan elutasítva az adott anyag bizonyos részeit. Más szobrászok, más szobrok; ugyanabból az anyagból! Más elmék, más világok; ugyanabból a monoton és kifejezéstelen káoszból!” (288–289) Ez a belőle differenciálódó elemektől érintetlenül maradó valóság azonban ebből a szempontból kísértetiesen hasonlít azokhoz az érzetadatokhoz, amelyekre James olyan ellenségesen tekint. Nem kell-e azonban

¹⁸⁶ L. Gurwitsch, 1964, 27.

¹⁸⁷ Éppen ezért van az, hogy – bármennyire is a Gestalt-elmélet egyik előfutárának kell James gondolatait tekintenünk – ezen a ponton a Gestalt-pszichológusok éles kritikájával találkozunk. L. uo.

éppen ezért ezt a valóságot is tisztán mitologikusnak tekintenünk? Nem rejlik-e James nézetei mögött is egy kétség kívül magasabb szintű, ám végső soron mégis csak a szenzualizmus naivitásával rokonítható naivítás?

Ennek megválaszolásához közelebb kerülünk, ha felfigyelünk James elgondolásának egy másik, szintén alapvető jelentőségű problémájára. Eddig úgy állítottam be, hogy a differenciálódás folyamata magát a reflexióban adódó tapasztalatfolyamat eredményezi: egy neutrális, differenciálatlan és homogén közegből azért lesz a reflexióban adódó, folyamatosan áramló és változatos sokszínűséget felmutató élményfolyam, mert az észlelt tárgyi világ elemeit és struktúráját visszavetítjük az eredeti, differenciálatlan valóságra, és ezáltal meghamisítjuk azt. A reflexióban adódó tapasztalatfolyam csak a világból visszatekintve kapja meg a rá jellemző, jól ismert artikulációt. Az élményáram mindenféle felosztása, minden rá vonatkozó megkülönböztetés, s így végső soron az érzetadatok tana is, csupán egy utólagos és visszamenőleges konstrukció. Ez a folyamat azonban feltételezi, hogy a *közvetlen módon észlelt világ* valamilyen módon már adott, hiszen ez az, aminek a sajátosságait rávetítjük a neutrális folyamra.

A legutóbbi idézetekből azonban, amelyek egy szobrással való párhuzamról szóltak, úgy tűnik, James a differenciálódás folyamatával éppen arról szeretne számot adni, hogy miként jelenik meg, vagy – a fenomenológia kifejezéseit használva, – miként konstituálódik *maga a megjelenő transzcendens jelenségvilág*. Sőt, igen gyakran tűnik úgy, hogy James elképzeléseiben valójában ilyen szempontból nincs különbség immanens és transzcendens, vagyis a reflexióban és a transzcendensként észlelt, megjelenő valóság között. Mindkét szféra, mivel artikulált és egymástól elkülönülő egységek különböző típusú összessége, ugyanazon artikuláció révén jön létre. Ekkor azonban elkerülhetetlenül felmerül a kérdés: mi is az, *aminek* a révén a differenciálatlan egység, a mindent átfogó érzéki totalitás artikulálódik; mi az, *amit* belevetítünk az osztatlan folyamba, és *amire* támaszkodva meghamisítjuk annak eredeti egységét? Mi az, ami alapján a transzcendens vagy immanens módon artikulált valóság konstituálódik?

A problémát látszólag az okozza, hogy Jamesnél a differenciáció révén megragadni kívánt folyamat kezdőpontja nem csupán egy végső fundamentum, hanem egyben egy olyan, mindenfajta differenciát nélkülöző valóság is, amelyben a differenciáció számára nincsenek

készen adott kiindulópontok vagy megragadható kapaszkodók. Ez azonnal felveti a kérdést, hogy mi alapján zajlik, vagy mi alapján indulhat egyáltalán be a strukturálódás: ha maga a világ az, amivel konfrontálódva a differenciálatlan folyam fokozatosan artikulálódik, akkor valamiféle tapasztalattól független struktúrák formájában éppen azt kell feltételeznünk, amiről számot szeretnénk adni. Ráadásul: miként is tudnánk egy releváns szempontból artikulálatlan folyam alapján éppen azokat a struktúrákat megragadni, amelyek révén – ha csupán egy hamis, utólagos formában is – maga a folyam is elnyer valamiféle struktúrát? Ezen az úton látszólag egyfajta naiv realizmus álláspontjára helyezkednénk.

Ha viszont az artikuláció, vagyis a szelektív figyelem elvei magából a szubjektumból, illetve a neutrális folyamból származnak, akkor az már eleve felmutat valamiféle artikulációt, amelyet ebben az esetben – éppen fordítva – a megjelenő valóságba vetítünk bele, vagy – a fenomenológia megfelelőbb kifejezéseit használva – amely alapján a tapasztalt valóság konstituálódik. Ezzel tulajdonképpen egy kanti jellegű elképzeléshez jutnánk vissza.

James maga egyszerre próbál feltételezni egy végső fundamentumként vagy kiindulópontként szolgáló elemet, és tagad meg attól minden olyan struktúrát, amely alapján az bármiféle artikuláció kiindulópontja lehetne. Egyrészt világosan érzékeli, hogy mindenfajta tapasztalati alapon álló különbség bizonyos értelemben tanult – ebben még hasonló véleményen van Husserlrel –, vagyis egy *létrejövő különbségre nézve* neutrális, differenciálatlan közegből kiinduló differenciáció eredménye, ám ebből azt a következtetést vonja le, hogy a differenciációnak van egy olyan kiindulópontja, amely *mindenfajta* struktúrát nélkülöz. Ez azonban látszólag egy az elemi logika által kvantorcserének nevezett egyszerű logikai hiba: abból hogy minden differenciáció eredeténél egy az adott szempontból differenciálatlan közeg áll, nem következik, hogy van egy olyan differenciálatlan közeg, amely *minden differenciáció* kiindulópontjául szolgál, s amely így minden különbség szempontjából artikulálatlan. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Ennek belátásához lépésenként kell közelítenünk: mindenekelőtt azt kell megértenünk, miként válnak el egymástól éppen ezen a ponton James és Husserl nézetei.

2.2. A fenomenológia elképzelései

A fenomenológia megoldása látszólag elkerüli a legutóbb felvázolt zsákutcát: a differenciációnak – helyesebben a konstitúciónak – itt már a kiindulópontja sem egy differenciálatlan folyam, hanem maga az átélt tapasztalat. Ennek megfelelően az a szakadék, amelyet minden ismeretelméletnek át kell hidalnia, ebben a megközelítésben nem differenciálatlan és differenciált, nem egy minden különbséget nélkülöző tudatállapot-özon és a jól artikulált, észlelt tárgyszférák között, hanem átélt (vagy tapasztalt) és észlelt, immanens és transzcendens között húzódik. A fenomenológiai tudatelemzés nem valamiféle analízis, vagyis nem összetett elemek egyszerű összetevőiből indul ki,¹⁸⁸ hanem intencionális elemzés, amely „egészen más dolog, mint a szokásos, természetes értelemben vett analízis” (58). Az első, amit a tudat egy ilyen megközelítésben „kimond, az a descartes-i *ego cogito*; mint például: észlelek – ezt a házat észlelem. [...] A leírás első általános mozzanata pedig a különbségtétel *cogito* és *cogitatum* között” (51). A kiindulópontként szolgáló tapasztalatfolyam, amelyet szóra kell bírunk, ugyan még *néma*, még nem képes kimondani az észlelt valóság értelmét, ám mégis már egy *sajátos artikulációval* bíró és *sajátos törvények* révén szerveződő *tapasztalat: cogito*. A releváns szempontból még strukturálatlan, ám nem *minden* szempontból az.

Egyrészt ugyan a fenomenológiai tudatelemzésben szereplő két szint, vagyis élmény és rajta keresztül megjelenő, megcélzott tárgyiség viszonyát az jellemzi, hogy az utóbbi „minden pillanatban több [...] mint az, ami az adott pillanatban az irányulásban kifejezett tartalom formájában megtalálható. Példánkban minden egyes észlelési fázis az észlelésben megcélzott tárgynak pusztán egy-egy oldalára vonatkozott. Bármely tárgyi tudatban tehát jelen van az önmagán túlmutató irányulás, amelyet ezért a tudat egyik lényegi mozzanatának kell tekintenünk. Így azt kell mondanunk, hogy az adott tudat valójában »valami többre való irányulás«, tehát saját tartalmánál valami többet vesz célba” (59).

Másrészt a megjelenő többlet feltárása nem más, mint „a tudat ténylegességbe burkolt lehetőségeinek feltárása” (51). Olyan többletről van tehát szó, amely burkolt lehetőségek formájában már magában a tudat aktualitásában benne rejlik, s ezért az elemzések kiindulópontja, a tudat ténylegessége nem valamiféle továbbbele-

¹⁸⁸ Karteziánus elmékedések, 58–59.

mezhetetlen adottság, hanem bizonyos formában már tartalmazza a belőle kibomló lehetőségek sokaságát. Ez teszi egyedül lehetővé, hogy a fenomenológia a megjelenő többletet, „egy tárgy esetében a nem látható oldalakat, s így a láthatatlant láthatóvá tegye” (61). Az ilyen elemzés végső soron „nem más, mint a tudati intenciók, vagyis a tárgyi értelem kifejtése, megvilágítása, olykor tisztázása” (51). Az ismeretelmélet problémájának megoldásához a fenomenológia már rendelkezik egy sajátos, csupán a tapasztalatra jellemző eszköztárral. A tudat aktualitásának, vagyis az immanens szférának ez a sajátos, a transzcendenstől jól megkülönböztethető struktúrája ráadásul egy bizonyos beállítódásban maga is intuitív módon feltárható.

Amint láttuk a kétféle artikulációt Husserl nagy gonddal igyekszik még a legalapvetőbbnek tekinthető szinten, a temporalitást illetően is elkülöníteni. Ennek okai nyilvánvalók: ahhoz, hogy a két szféra között egy univerzális korrelációt állapíthassunk meg – ami a fenomenológia legfőbb feladata –, az átélt élményszférának még akkor is legalább annyira gazdagon artikulálnak kell lennie, mint a korreláció másik oldalának, ha a kétféle struktúra között nincs semmilyen szinten sem közvetlen átfedés. Ebből az is adódik, hogy a fenomenológia értelmezésében a konstitúciónak ahhoz, hogy differenciáció leírásakor megfelelő kapaszkodókat találjon, nem kell sem egy tapasztalatfüggetlen valóságot, sem a szubjektum valamiféle *a priori* fogalmi struktúráját segítségül hívnia: mivel az átélt maga sem nélkülöz mindenfajta struktúrát, ezért itt minden dogmatikusan feltételezett külső hivatkozás nélkül is értelmesen felvethető a probléma, hogy miként konstituálódik átélt tartalmak alapján mindaz, ami észlelt.

Ennek megfelelően a fenomenológiában a fúzió fogalma is új értelmet nyer, s azt nem kell a korábban megismert, kifordított jelentésében használnunk: annak ellenére, hogy például egy transzcendens módon észlelt, összeolvadás révén megjelenő egység nem vele egy szinten elhelyezkedő, egyszerű elemek összerakódását jelenti, mégis értelmezhetőek olyan alapvetőbb elemek, amelyek az összeolvadás során egymással fúzióra lépnek.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a fúzió fogalmának ezt az új felfogását az teszi lehetővé, hogy a benne szerephez jutó részek és a létrejövő egész két különböző dimenzióban helyezkedik el: a fenomenológia alapbelátásai szerint immanens és transzcendens nem ugyanolyan módon adódnak. A korábban elmondottak alapján azonban világos, hogy Husserlnél a fúzióban szerepet játszó részek és

az eredményként adódó egész nem feltétlenül tartozik két különböző szinthez. Az egysugarú észlelésben adott egységekhez ugyancsak észlelhető érzéki minőségek alapján jutunk el: így áll elő egy látható tárgy szín, alak és egyéb észlelhető minőségek sokaságából. Az észleléshez alapul szolgáló *élményfolyam* ugyancsak a fúzió révén áll össze egyetlen kontinuum egységgé, vagyis a fázisoknak az immanens élményfolyamban történő összefonódása is fúzió révén zajlik. Akár a transzcendens, akár az immanens sík genezisést tartjuk tehát szem előtt, azt látjuk, hogy a fúzió jelensége a keletkezővel *egy szinten* adott elemek összeolvadását is jelentheti.

A következőben a fogalomnak ezt a változatát tartom szem előtt, s azt próbálom értelmezni, hogy miként lehet egy felbonthatatlan egység (amilyen például az érzéki totalitás Jamesnél) annak ellenére egyszerű, hogy a keletkezése mégis vele *egy szinten* adódó, ám tőle különböző, és bizonyos értelemben alapvetőbbnek tekinthető elemek összeolvadása révén zajlik: miként lehetséges, hogy ugyan minden tapasztalati elem keletkezése vele azonos szintű, alapvetőbbnek tekinthető elemekre utal vissza, ez mégsem jelenti, hogy akár az észlelt, akár a tapasztalt folyam esetén végső, abszolút értelemben felfogott *részeket* kell feltételeznünk.

Ezek az elemzések azonban végső soron nem csupán az ugyanazon a szinten adódó elemek kapcsolatát, hanem immanens és transzcendens egymáshoz való viszonyát is meg fogják világítani, hiszen láttuk, a fenomenológia megközelítése szerint ez kapcsolat is éppen egy olyan jellegzetesség segítségével írható le, amely az összeolvadás révén adódó egységek sajátja: a transzcendens módon észlelt egységek is úgy konstituálódnak a tapasztalatfolyamban átélt elemek alapján, hogy az utóbbiak nem fedezhetőek fel bennük valódi vagy valós részként. A fúzió, illetve az azzal összekapcsolódó folyamatok így nem csupán az egyetlen dimenzión belül zajló genezist világítják meg, hanem végső soron annak megértéséhez is szükségesek, hogy miként emelkedhet ki az élményfolyamból egy magasabb dimenzióhoz tartozó tárgyi értelem. Az intencionális viszony, amelyet korábban – Husserl nyomán – mind a *reell*, mind a *real* tartalmazás relációjától elkülönítettem, valójában nem értelmezhető a fúzió fogalma nélkül.

Meglepő módon ezek a végső elemzések azt is megmutatják, hogy James – illetve Bergson – elképzelései nem annyira tévesek, mint inkább egyoldalúak. Egyrésztől ugyan élesen rávilágítanak arra, hogy a tapasztalati geneziszben a differenciáció alapvető jelentőségű, ám e tény hangsúlyozása mellett – talán éppen annak újdonsága

miatt – elsikkad bennük az általuk vitatott, hagyományos gondolat jelentősége. A differenciációval ellentétes irányú folyamat, vagyis az, amit a szenzualisták az asszociáció fogalma révén próbáltak megragadni, valójában éppen olyan jelentős mint maga a differenciáció, ám ez az új gondolat megjelenése előtt nem volt látható. Az asszociáció elképzelésének legmélyebb problémája valójában az, hogy csak a differenciáció gondolatával *együtt* és azzal *egy időben* nyerheti el valódi értelmét. Sokszor úgy tűnik, ezzel maga James is tökéletesen tisztában van: bár – amint már láttuk – egyetértőleg idézi azt a kortárs véleményt, hogy „a tapasztalat nem asszociáció, hanem disszociáció révén halad előre”, ám ehhez azonnal hozzáteszi: „az igazság az, hogy a Tapasztalat *mind* asszociáció, *mind* disszociáció révén alakul, és a pszichológiát szintetikus és analitikus terminusokban kell elővezetni. Az eredeti érzéki totalítások a megkülönböztető figyelem révén egyrészt feloszlanak részekre, másrészt más totalításokkal egyesülnek”¹⁸⁹. A háttérben azonban mindvégig meghatározó marad az a meggyőződés, hogy az őseredeti aktus nem más, mint a minden érzéki totalitást magába foglaló nagy érzéki totalitásból kiinduló disszociáció, valamiféle első megkülönböztetés, amely minden későbbi asszociációt lehetővé tesz. Az asszociáció és a disszociáció alapvetően szimmetrikus viszonya, illetve ennek lehetősége valójában nem épül be teljes mélységében James víziójába.

Amikor a két folyamat Jamesnél megjelenik, valamiféle egymásutániségbe rendeződnek. A későbbiekben éppen azt igyekszem belátni, hogy mivel a tapasztalati genezis során az elkülönülés és az összeolvadás kölcsönösen feltételezik egymást, ezért – paradox módon – ez a két ellentétes irányú folyamat csak *egyszerre*, egyetlen pillanatban lezajlóként ragadható meg. Így a James által feltételezett neutrális folyam csupán egy szükséges eleme a tapasztalati genezis leírásának. Éppen ezért a neutrális közeg vagy a tartam James és Bergson által bevezetett fogalmának egy módosított formáját egyetlen olyan elmélet sem nélkülözheti, amely egyensúlyt kíván teremteni asszociáció és differenciáció egymással ellentétes irányba ható tendenciái között. Ennek megértéséhez vissza kell térnünk Husserl elemzéseire, látszólag ugyanis már ezekben feloldódnak a fúzió fogalmának feszültségei. E látszat vizsgálata szükségszerű az újabb megoldás felé vezető úton.

¹⁸⁹ *Principles of Psychology Vol I*, 487.

A fúzió minden fogalma a rész–egész-viszony egy speciális értelmét tételezi fel: egy olyan sajátos egészre utal, amelyben még nem különülnek el részként azok az elemek, amelyek alapján az egész létrejött. Azt is láttuk, hogy a kifejezés nem csupán a részek efféle eltűnésére, hanem egy olyan érzéki totalításra is utal, amelyből maguk az érzetadatként felfogott, utólag egyszerűbbnek tekintett részek kiemelkednek. A fúzió vagy összeolvadás révén előálló tehát egy olyan egész, ami bizonyos értelemben megelőzi a részeit. Úgy tűnik, ha az érzékileg adott totalítások esetében megengedjük a részeit megelőző egész lehetőségét, akkor el kell vetnünk az alapelemként szolgáló, egyszerű érzetadatok téziséit. Egy totalítás nem rakódhat össze olyan elemekből, amelyek a tapasztalati genezis során belőle magából emelkednek csak ki. A részeit megelőző egész lehetősége a szenzualizmus Achilles sarkának bizonyul.¹⁹⁰

Husserl azonban az efféle egészek lehetőségében nem látja meg azt az elemet, amely automatikusan megvilágítja az érzetadatok tanának tarthatatlanságát. A *Karteziánus elmélkedések*ben az érzetadat elmélettel együtt minden olyan tant elvet, amely bármilyen értelemben is az érzékileg adott egész elsődlegességére épít, és az utóbbiakat – amelyekben Jameshez hasonlóan a Gestalt-pszichológia is éppen a szenzualista elképzelések kritikáját véli felfedezni – furcsa módon a szenzualizmus egy változatának tekinti. „A szenzualizmus elve magától értetődőnek tartja, hogy a tudati élet a »külső« és (kedvező esetben) a »belső érzékiség« adatainak összetétele, melyben az adatok egységét az alakminőségek biztosítják. S annak érdekében, hogy az »atomizmus« vádja elkerülhető legyen, egyesek még azt az elméletet is előveszik, mely szerint az érzéki adatokban az alak szükségképpen megalapozó, tehát, hogy az egész önmagában korábbiak tekinthető a résznél. De a radikálisan újrakezdő, leíró tudatelmélet nincs tekintettel ilyen adatokra és azok egészsleges egységeire, hiszen a tudatelmélet számára e fogalmak előítéletek eredményei”.¹⁹¹ A Gestalt-elmélet azonban soha nem tekintett a tudat életére úgy, mint amiben alapvető adatok alakminőségek révén kapcsolódnak

¹⁹⁰ A fenomenológiában nem annyira ezen az úton, tehát a következmények felől szokás az érzetadat elméletet kritizálni, hanem sokkal inkább direkt módon, vagyis az érzetadat fogalmának problémáiból kiindulva. Láttuk, így jár el Husserl, James és hozzájuk hasonlóan Merleau-Ponty is *Az észlelés fenomenológiája* bevezetőjének első fejezetében. Az itt javasolt „stratégia” célravezetőbb, hiszen így az elképzelés több eleme egy csapásra bukik el.

¹⁹¹ *Karteziánus elmélkedések*, 51.

össze. Husserl megjegyzését éppen ezért másként fogom értelmezni: úgy, mint ami nem is annyira a Gestalt-elméletre, hanem sokkal inkább saját korábbi elképzeléseire vonatkozik.

Husserl problémához kapcsolódó nézetei egészen a *Philosophie der Arithmetik* koráig nyúlnak vissza, s a kérdés már itt összekapcsolódik a számunkra lényeges másik problémával: az érzékileg megragadható kapcsolatok és egészek lehetőségének kérdésével. A rész–egész-problémát, illetve az érzéki totalitások egy alestét, a sokaságok vagy halmazok adottságmódját tanulmányozva Husserl már ebben a korai művében rámutat: ezek tapasztalatának érzékelésekor szükséges feltennünk, hogy képesek vagyunk olyan mozzanatként adódó kapcsolatokat vagy jegyeket észlelni, amelyek révén – furcsa módon – elemek bizonyos összességeit *közvetlenül* egy sajtos *egységként* ragadjuk meg. Amikor egy birkanyájt, egy madárrajt, egy kutya-falkát vagy egy fasort látunk, akkor a szóban forgó sokaságokat nem elemek egymás utáni megragadása révén észleljük, vagyis az elemeket nem ragadjuk meg egyesével, külön-külön, hanem közvetlenül egy bizonyos típusú egésznek vagyunk tudatában. Azt a közvetlenül érzékelhető jegyet, amely révén egy ilyen konfigurációt (rajt, nyájt, rakást, falkát stb.) fogunk fel, Husserl „figurális momentumnak”, „kvázi-kvalitatív karakternek” vagy „másodrendű érzéki minőségnek” nevezi.¹⁹² Elemzése szerint egy szervezett összesség közvetlen megragadása egy sajátos momentum vagy forma érzékelését feltételezi.

Annak állításáig is eljut, hogy a figurális momentum tapasztalata bizonyos értelemben elsődleges a „részeinek” vagyis az elemeinek tapasztalatához képest. „Ezek a kvázi-kvalitatív karakterek, amelyek szemben az őket feltételező elemi relációkkal *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* lennének, az asszociációk mindenkor alapjául szolgálhatnak. Indirekt módon ezek kezeskednének a komplex relációk és a nekik alapul szolgáló, relációban álló pontsokaságok létezéséért” (201).

Ahhoz, hogy egy nyájt észleljünk, nem kell az egyes elemeit külön-külön felfognunk. Az elemek a figurális momentumban „összeolvadnak”. „Úgy fogalmazok, hogy »összeolvadnak«, amivel éppen azt kívánom hangsúlyozni, hogy az egységes momentumok nem pusztán összességet alkotnak. A szemlélet egészében megjelenő kvázi-kvalitatív karaktert mint egyszerűt fogjuk fel, és nem úgy, mint tartalmak és köztük fennálló relációk kollektív összességét” (204).

¹⁹² *Philosophie der Arithmetik*, HUA XII 201, 203–204.

Amikor viszont a nyáj egy elemét észleljük, ez az elem a nyáj közvetlenül észlelt kvalitatív mozzanatából *utólagosan* emelkedik csak ki, így az alkotóelemek mint különálló egységek tapasztalatát a kvalitatív mozzanat teszi csak lehetővé: „Ám az először egyszerűként felfogott, az utólagos analízis számára sokrétűként jelenik meg. Felleljük a szóban forgó kvázi-kvalitás belső és relációs sajátosságait, és világosan átlátjuk, hogy ezek a kvalitatív karakter *részei* [...] Ezután már az eredetileg egyszerűt úgy fogjuk fel, mint ami valójában sokrétű, és ennek megfelelően nem úgy, mint ami egy puszta sokféleség. A sokrétűség nem egyszerűen sokféleség, hanem egy a szó legszigorúbb értelmében vett egészé egyésített részekből álló sokféleség. Semmiféle nehézség nem rejlik tehát abban, hogy a kvázi-kvalitatív mozzanatot mint valami egyszerűként felbukkanót, majd azután mégis mint önmagában megálló részek sokaságában adottat kell elemezni” (uo.).

Husserl ekkor még nem lát nehézséget abban, hogy az egységként megjelenő kvázi minőségi mozzanat egyrészt *eleve adott* elemek összeolvadása révén áll elő, másrészt ezek az elemek csak *utólag* emelkednek ki az eredetileg homogén egységként észlelt mozzanattól. Az összeolvadás révén nyert egység, vagyis a közvetlenül megragadható kvalitatív karakter azonban valójában már ekkor is ugyanazzal a feszültséggel terhes, mint a jamesi fúzió fogalma. Elkerülhetetlen a kérdés: milyen értelemben mondhatjuk, hogy a figurális momentum *részei* azok az elemek, amelyek belőle utólagosan emelkednek csak ki? Miért is kellene az eredetileg adott egységet a belőle utólag kiemelkedő elemekből összerakottként felfognunk?

A *Philosophie der Arithmetik*ben a tény, hogy elsődlegesen egy szervezett totalitást érzékelünk, amely megragadásához nem kell elemeket explicit módon felfognunk, furcsa módon nem jelenti, hogy ebben az esetben az egész minden értelemben elsődleges volna a részekhez képest. Husserl láthatóan úgy véli, hogy az összeolvadás alapjainál található, és a belőle kiemelkedő egységek két különböző típusba tartoznak. Egyrészt állítja, hogy „minden olyan egység, amelyen belül szemléletileg elkülönített részeket találunk, egy a részek szukcesszív felfogása révén adódó” – bár gyakran nem ténylegesen, csak szimbolikusan megjeleníthető – egész, és hogy „*ugyanekkor minden ilyen esetben* jelen vannak bizonyos jellegzetes jegyek is, amelyek a részleges tartalmak [...] összeolvadása révén, az érzéki minőségekre jellemző módon közvetlenül észlelhetőek...” (202–203.) Az összeolvadás egyrészt feltételezi az összeolvadó elemek jelenlétét,

másrészt azonban egy olyan mozzanathoz vezet, amely mint láttuk elsődleges az elemeihez képest. Arról sem lehet szó, hogy az adott elemek összeolvadása valamiféle „tudattalanul” lezajló folyamat volna, hiszen a fogalom bevezetésével Husserl éppen az ilyen jellegű értelmezések problémáit próbálja megoldani.¹⁹³ A dilemmából itt még látszólag nem marad más kiút, mint megkülönböztetni azokat az elemeket amelyekből egy figurális momentum összeolvadás révén keletkezik, és amelyek belőle utólag kiemelhetők.

Ahhoz, hogy megértsük, miként vezet el ez a *Philosophie der Arithmetik*ben rejtetten maradó feszültség a *Logische Untersuchungen* újabb fogalmi megkülönböztetéseihez, meg kell említeni, hogy Husserl az összeolvadás fogalmát Stumpftól veszi át.¹⁹⁴ Ehhez azonban rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy ő egészen más jellegű jelenségeket kapcsol össze a fogalommal, mint Stumpf. Stumpf, Husserltől eltérően, nem sokaságok elemzésével foglalkozik, hanem a *hang* pszichológiájával. Ennek megfelelően az általa leggyakrabban használt példa a hang és a harmónia, vagyis inkább egy felhangzó akkord. Az eddig elmondottak *mutatis mutandis* működnek ebben az esetben is: amikor egy akkordot hallunk, vagyis hangok együttesen felhangzó konszonáns egységét, akkor, amit hallunk, nem különálló hangok összessége. Például laikus kísérleti alanyok könnyedén képesek azonosítani egy ilyen egységet a nélkül, hogy bármely benne „részként” szereplő hangot fel tudnák ismerni. A hangok a harmóniában, ebben az újonnan keletkező érzékelhető egységben is „összeolvadnak”. Ahhoz, hogy felfedezhessük a harmóniában a hangokat, ebben az esetben is egy külön, utólagos erőfeszítésre van szükség, amely esetleg hosszas gyakorlást igényel. Husserl tulajdonképpen arra figyel fel, hogy a Stumpf által felfedezett jelenség egészen általánosan alkalmazható. Ha csak a sokaságok esetét tartanánk szem előtt, könnyen azt gondolhatnánk, hogy messze távolodtunk az érzetadatokkal kapcsolatos eredeti kérdéskörtől. Miért kellene úgy felfognunk, hogy bizonyos tapasztalati egységek érzetadatokból – például színekből, alakokból – úgy tevődnek össze, mint birkákból a nyáj?

Husserl azonban a *Philosophie der Arithmetik*ben mégis azt gondolja, hogy a sokaságok tapasztalatában szerepet játszó összeolvadás ezeknek az elemeknek az együttesét is jellemzi. Először

¹⁹³ L. i. m., 201.

¹⁹⁴ L. m., 206.

is von Ehrenfels nyomán¹⁹⁵ és Stumpfától eltérően ő sem korlátozza a jelenséget időben egyszerre megjelenő tartalmakra. Már von Ehrenfels sem elsősorban a harmónia, hanem a dallam felfogásáról beszél, míg Husserl a *Philosophie der Arithmetik*ben a térben adott alakzatokról először a változás és a mozgás felfogására általában terjeszti ki nézeteit, majd olyan időbeli alakzatokra, amilyen a dallam, végül bármely eddig említett, tehát térbeli vagy időbeli alakzat alkotóelemeinek olyan absztrakt „belső tulajdonságaira is”,¹⁹⁶ amilyen például egy hang esetében az intenzitás, és a hangminőség. „Talán nem teljesen alaptalan ezekre [...] is a figurális momentum terminust alkalmazni” (209) – jegyzi meg. Azzal azonban, hogy a kezdetben a figurális momentumokra és azok önálló részeire vonatkozó megfigyelést időobjektumokra és önállótlan mozzanatokra is alkalmazza, az óhatatlanul alkalmazható lesz magára a tapasztalatfolyamra is.

A *Logische Untersuchungen* idejére az elképzelés alkalmazhatóságának problémája jelentősen átalakul. Azoknak az egészeknek a köre, amelyeket a korábbi műben Husserl egységesen az összeolvadás fogalmával magyarázott, most két jól elkülöníthető osztályra tagolódik. Az összeolvadás fogalma ebben a műben háttérbe szorul – jórészt csupán a Stumpf által vizsgált jelenségekkel, a sokaságokkal kapcsolatban merül fel.¹⁹⁷ Az az új fogalom azonban, amely ebben a műben előtérbe kerül, éppen a sokaságok tapasztalata során megjelenő figurális momentumokkal *szembeállítva* nyer értelmet, és első lépésben csak az érzéki tulajdonságokból, érzetadatokból, például a színből, intenzitásból vagy az alakból összeálló egységekre vonatkozik. Ekkorra tehát differenciálódik azoknak a jelenségeknek a köre, amelyekre a korai műben az összeolvadás fogalma vonatkozott.

Valójában azonban nem csupán arról van szó, hogy Husserl egy korábban is vizsgált területet finomabb megkülönböztetések révén oszt fel. Rejtett módon az egész vizsgált kérdéskör értelme átalakul. A *Logische Untersuchungen* a sokaságok felfogásának problémáját a rész–egész sőt az absztrakt–konkrét még általánosabb problémájának *részeként* vizsgálja,¹⁹⁸ és valójában ennek köszönhető, hogy a korábban vizsgált kérdés itt egészen más színben jelenik meg. Ez az elmozdulás tulajdonképpen már önmagában is szemlélteti a tárgyat

¹⁹⁵ von Ehrenfels, 1974.

¹⁹⁶ HUA XII, 208–209.

¹⁹⁷ HUA Band XIX/1, III, 9. §.

¹⁹⁸ HUA Band XIX/1, Einleitung, 1. §.

problémát, sőt tulajdonképpen – paradox módon – sokkal inkább éppen azt az elvet, amellyel Husserl ezekben a szövegekben viaskodik.

Legáltalánosabb formáját tekintve akár a *Harmadik elmékedés* egész gondolatmenten rekonstruálható annak a kérdésnek a szemszögéből, hogy megelőzheti-e egy sokaság észlelésekor az egész a részeit, hogy alakíthatja-e ebben az esetben az egész azoknak a részeknek az értelmét, amelyekből bizonyos értelemben ő maga felépül. Mintha Husserl az egész elmékedéssel azt állítaná: amikor ez a sokaságokkal kapcsolatban bármilyen értelemben is felmerül, akkor egy ekvivokáció áldozatai vagyunk. Nem különböztetjük meg az egész, illetve a rész két egymástól eltérő fogalmát, és egy jelenséget, amely az egyik értelemben vett rész–egész-viszonnyal kapcsolatban fellép, átviszünk a másik viszonyra is.

A részeit megelőző egész zavarba ejtő lehetősége tehát ebben a műben is ott kísért, ám amíg a *Philosophie der Arithmetik*ben minden érzékileg adott rész–egész-relációval kapcsolatban felmerült, addig itt látszólag már egy gondosan körülhatárolt területre, a sokaságok és a figurális momentumok körére szűkíthető le. A korábban mindenütt jelenlevő kétértelműséget Husserl itt két külön értelemre osztja fel. Az elemzéseket követve azonban a vállalkozás sikere végül ismét szertefoszló látszatként lepleződik le. A kis részterületre visszaszorított és ily módon elszigetelt kór végső soron ismét felbukkan majd, és újfent a problémakör egészét fenyegeti.

Az a megkülönböztetés, amelyre a *Harmadik vizsgálódás* gondolatmenete épül, a tartalom, illetve a rész fogalmának két különböző értelme között húzódik. Egy asztalnak más értelemben része a lába, és megint más értelemben a színe, és ugyanez igaz az asztal bármely tapasztalatára is. Az asztalról adódó élmény lábnak megfelelő része – hasonlóan magához a lábhoz – önálló, vagyis az egész egy darabja, míg a szín – az asztal színéhez hasonlóan – az asztal-tapasztalat egy önállótlan mozzanata.¹⁹⁹ Az önállótlan rész csak egyéb részekkel együtt létezhet, és csak így alkothatja az egész részét, míg az önálló rész nem függ a többitől; azoktól és az egésztől függetlenül is létezhet.

Ennek megfelelően különbség lesz a között, ha önállótlan részek alkotnak egy egészt, és aközött, ha egy egész önálló elemekből tevődik össze. Az előbbi értelemben vett részeket Husserl „mozzanatoknak” (*Momente*) nevezi, és szembeállítja a felosztás révén

¹⁹⁹ HUA XIX/1, 244. (A236/B240–241).

nyerhető „darabokkal” (*Stücke*).²⁰⁰ Kevésbé definíciószerűen, de különbséget tesz a kétféle résznek megfelelő kétféle egész között is: „Rögtön észrevesszük, hogy az ilyen megkülönböztetések hogyan határozzák meg az egész lényegileg különböző fogalmait. Az első esetben a részek egymásba hatolnak (*durchdringen*), a másik esetben a részek egymáson kívül helyezkednek el, [...] de valódi kapcsolati formákat határoznak meg” (282, A269/B276).

Husserl tehát megkülönbözteti az egymásba hatoló részek, és a részeket összekapcsoló forma révén adódó egész fogalmát. Az utóbbit „extenzív” egésznek kereszteli el,²⁰¹ és ahogyan az a példából is világos, ez az egész az összeolvadás fogalmán alapul. Az új fogalomrendszer tehát az egymásba hatolás (*Durchdringung*) és az összeolvadás (*Verschmelzung*) révén adódó, vagyis a mozzanatokból álló és a feldarabolható, extenzív egész fogalmainak megkülönböztetésén alapul.

Az elképzelés legfontosabb eleme azonban arra vonatkozik, hogy min is alapul a megkülönböztetett kétféle egység. Ennek megértéséhez Husserl egy újabb fogalmát is játékba kell hozni. Az önállóság, illetve önállótlanság nem egy rész önmagában vett tulajdonsága, hanem természetesen azt fejezi ki, hogy egy rész függ-e egy másiktól. Husserl úgy tekinti, hogy a fogalmakat az az egyéb tekintetben is már sokszor említett reláció határozza meg, amelyet két tartalom között fennálló *fundáció*nak nevez.²⁰² Az önállótlan rész, például a szín egy másik részen (például a kiterjedésen) alapul, azon fundált. Egy fundált rész csak azzal a résszel együtt alkothat egy egészt (vagy egy egész részét), ami őt fundálja: minden színes tárgy kiterjedt is. Egy önálló tartalmat, például egy madárraj (illetve a neki megfelelő tapasztalat) egyik madarát, vagy általában egy vizuális tapasztalat kiterjedésének egy szegmensét, nem fundálja más rész, és ezért változatlanul szerepelhet egy másik egészben, vagy akár lehet önállóan is egy egész.

Mindkét egész esetében egy tapasztalati egység jelenik meg, de ha önállótlan részek lépnek egységre, például szín, kiterjedés és alak összjátéka révén egy vizuális aspektus jelenik meg, akkor a szóban

²⁰⁰ HUA XIX/1, 272. (A260/B266.)

²⁰¹ HUA XIX/1, 283. (A270/B277)

²⁰² ld. HUA XIX/1, 267. (A254/B261) Az önállótlan rész fogalmánk és a fundált tartalom fogalmánk összefüggését Husserl egyértelműen kifejezi: „A meghatározatlan kifejezés: α0 [...] egy bizonyos mozzanaton fundált, nyilvánvalóan ugyanazt jelenti, mint hogy α0 *önállótlan*” (268. A255/B261).

forgó egységben a részek *kölcsönösen* fundálják egymást: (például sem szín nincs alak nélkül, sem alak szín nélkül). Mivel a két rész önállótlan, mindkettő csak a másikkal együtt létezhet, így egységük a részekkel együtt magától megjelenik; nem kell egy újabb mozzanat, amely egyesíti őket: lényegüknél vagy „esszenciájuknál” fogva egy egységet alkotnak. „Azok a tartalmak, amelyekről itt szó van, rendkívül szoros kapcsolatban állnak egymással, hiszen egymáson fundáltak, és éppen ezért nincs szükségük kötelekekre és kapcsolatokra, amelyek összefűznék vagy összekapcsolnák őket” (285, A272/279). Az önállótlan mozzanatok „egymásba érnek”, és éppen ezért kell külön erőfeszítés, hogy ebből az egységből részeket, színt, alakot, kiterjedést szakítsunk ki.

Kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy a harmadik vizsgálódásban *csak és éppen* az érzékieleg adott mozzanatok egysége testesíti meg azt, ami korábban a *sokaságok* észlelése kapcsán merült fel. A kölcsönösen függő mozzanatoknak – szemben a figurális momentum összetevőivel – nincs arra szükségük, hogy egy újabb lépésben egymással összeolvadjanak; itt az elem eleve csak egy más elemekkel együtt alkotott egészen belül értelmezhető, s így egy csapásra érthetővé válik a probléma, hogy miként emelkedhet ki egy rész csak utólag a belőle álló egész tapasztalatából; szemléletessé válik az, amit Husserl korábban, egy más területen az összeolvadás fogalmával akart kifejezni, ám aminek az összeolvadás fogalma valójában ellentmondott. A *Philosophie der Arithmetik* elképzeléséhez képest egy új „felfedezést” jelent a meglátás: „nem tartozik szükségképpen minden egészhez egy olyan sajátos forma, amely minden részt egy elkülöníthető egységes mozzanat formájában kapcsol össze” (203, A197/B199). Sőt Husserl itt már „kiemelkedő fontosságúnak” tartja annak a lehetőségnek a mérlegelését, „hogy léteznek érzéki egységek, absztrakt érzéki forma nélkül” (284, A271/B278).²⁰³

A korában vizsgált, érzéki forma révén adott egység, amikor egy sokaságot nyájként, falkaként, rakásként tapasztalunk, Husserl jelen analízise szerint azonban már egy egészen más típusba tartozik. „Nyilvánvaló tény, hogy bárhol, ahol kapcsolatteremtő formákat, mint önálló, szemléletben megjelenő mozzanatok lehet felfedezni,

²⁰³ Hozzá kell ehhez tennünk, hogy a *Harmadik elmélkedés*ben Husserl többször is visszautal a *Philosophie der Arithmetik*re, ezekből az utalásokból azonban nem látszik világosan, hogy ezen a ponton ő maga bármiféle elmozdulást látna a korábbi álláspontjához képest. L. pl. 237. A 231/B234, 247. A238/B243.

az összekapcsolt elemek olyan egymáshoz képest önálló részek, mint egy egységes melódia hangjai [...] vagy mint egy teljes egységes konfiguráció figurái stb.” (uo.). Amikor önálló tartalmak lépnek egységre, akkor *éppen azért* van szükség egy őket egyesítő mozzanatra, és ezzel együtt az összeolvadás fogalmára is, mert a részek most egymástól függetlenek, más egységben is szerepelhetnének, vagyis lényegileg, maguktól nem kapcsolódnának össze. Ami tehát a darabolás révén nyerhető részek alapján megjelenő egységet illeti, Husserl az összeolvadás, illetve a tranzitív részek jamesi elképzelésében kifejeződő gondolatok felé tolja el elméletét, míg a jamesi fúzió elképzelésének azok az elemei, amelyek rokoníthatóak a husserli *Durchdringung* fogalmával, az önállótlan mozzanatok kapcsolatában jelennek meg. A korábbi kétértelműség két jól körülhatárolt értelemre különül el, és világossá válik az is, hogy mely esetekben van értelme egy a részeit megalapozó egész elképzeléséről beszélni: az elv éppen az átélt, önállótlan érzéki momentumok birodalmában érvényesül.

3. AZ ÉLMÉNYFOLYAM MINT ÉRZÉKI TOTALITÁS

A kategoriális formáktól, vagyis a szemléletileg adott, ám nem érzéki kapcsolat fogalmától mindenekelőtt elkülönítettem az összeolvadás révén, érzékileg adott kapcsolati formákat. Ezen belül megkülönböztettem a figurális momentum, és a mindenféle kapcsolóelem nélkül, egymásba hatolás révén adódó érzéki totalitás fogalmát. Ezzel érthetőbbé vált, hogy milyen értelemben előzheti meg egy totalitás az őt alkotó részeket. A kölcsönösen egymáson fundált részek olyan elemek, amelyek – mivel nem egy elkülöníthető forma révén kapcsolódnak össze – nincsenek meg egymás, illetve a nélkül az egész nélkül, amelyet együttesen alkotnak, és ebben az értelemben feltételezik az utóbbit. A finomabb megkülönböztetések és kontrasztok révén a részeit megelőző egész kezdetben zavarba ejtő fogalma fokozatosan értelmet nyer. Ezenfelül az is egyre világosabbá válik, hogy éppen ez az utóbbi egység az, amely magát az átélt élményfolyamot jellemzi, míg a másik két forma elsősorban az észlelt kapcsolatokért felel. A közelebbi vizsgálat nyomán azonban ez az elképzelés is tovább differenciálódik.

Az eddigiek alapján könnyen úgy tűnhet, hogy a legutóbbi megkülönböztetés alapjául szolgáló fogalom, vagyis a fundáció fogalma csak részek egymás közötti viszonyát jellemzi, és nincs közvetlen

szerepe a rész–egész-viszony meghatározásában.²⁰⁴ Ez azonban nincs így: Husserl egy újabb meghatározása nyilvánvalóvá teszi: nem pusztán két rész állhat fundációs viszonyban, hanem tetszőleges két tartalom, s így akár rész és egész is.²⁰⁵ Ezek után a kétféle, önálló és önállótlan részekből álló egész közötti különbséget a *fundációs viszonyokban* megmutatkozó különbség révén magyarázza. A felosztható, önálló részekből álló egész a részein alapul, azok fundálják, ám fordított irányú függés nem áll fenn: a dallamot a hangok fundálják, vagyis nem létezhet a részeként adott hangok nélkül, míg a hangok létezhetnek a dallam nélkül. Az önállótlan részekből álló egész esetén viszont az egész egy kölcsönös fundáción alapul: a részek ekkor kölcsönösen fundálják egymást, vagyis egyik sincs a másik nélkül. Amint arra már kitértünk, ilyen a szín és a forma viszonya egy vizuális aspektusban. Az is azonnal nyilvánvaló lesz, hogy a számunkra fontos esetekben a kölcsönösség nem csupán a két rész, hanem a rész és az egész viszonyát is jellemzi.

Mivel a különbségeik ellenére mindkét típusú egység ugyanazon a jelenségen, nevezetesen a tapasztalatban megjelenő fundáción alapul, a szöveget olvasva fokozatosan az a benyomásunk alakulhat ki, hogy a kezdetben markánsnak tűnő különbség valójában pusztán mennyiségi: az egyik egységet egy kölcsönös, a másikat egy egyoldalú, de alapjában véve ugyanolyan típusú kapcsolat alapozza meg. Ennek megfelelően a kétféle egység – például a minőségek vagy érzetek összefonódása egy élményben, illetve a részleges tárgyiságok, darabok vagy fragmentumok egymásmellettisége egy kumulatív, extenzív sokaságban – látszólag egymásba árnyalódik. Az összeolva-

²⁰⁴ Ezt a látszatot az kelti, hogy Husserl az önállótlan tartalom fogalmára elsőként olyan meghatározást ad, amely az egész fogalmát rögzítve definiálja az önállótlan tartalom, és így a fundált tartalom fogalmát is. A definíciót l. HUA XIX/1, 14. §. 267. A254–55/B261.

²⁰⁵ A rész–egész-viszonytól független meghatározása 21. §-ban található. A 8–9. §-ban Husserl tesz egy megkülönböztetést, amely keresztszűszeli az itt tárgyalt különbséget, és amely hangsúlyos és egymással összemosódó tartalmak között áll fenn. Egy önálló és egy önállótlan tartalom is lehet akár hangsúlyos, akár egyéb tartalmakkal összemosódó. Az önálló és önállótlan tartalmaknak az a lényegi kapcsolata, amelyre itt utalok, és amelyről a következőkben fogok beszélni, nem keverendő össze az ebből az új megkülönböztetésből eredő esetleges kapcsolattal. (Még inkább zavaró, hogy Husserl a tartalmak összemosódására is a „verschmelzen” igét használja. Én az „összeolvadás” kifejezést kizárólag a *Philosophie der Arithmetik*-ben bevezetett, Stumpftól átvett értelemben fogom használni.)

dás révén, és az egymásba hatolás révén fennálló egység különbsége mégsem áthidalhatatlan. Miután Husserl határozottan elkülönítette az egész két fogalmát, gyakran maga is úgy fogalmaz, mintha a két értelem között nem állna fenn abszolút különbség. „Ugyanaz az egész bizonyos részei vonatkozásában lehet egymásba hatolás révén előálló, míg más részei vonatkozásában kumulatív” (283, A269/B276). Élményeink vonatkozásában például azt mondhatjuk: a vizuális mező egyrészt kiterjedésének felosztása révén önálló részekre osztható, önálló darabokból álló extenzív egész, másrészt színből és formából összetett, egymásba érő mozzanatokból előálló érzéki totalitás. És megfordítva: egy birkanyáj adódó látványa nem pusztán – például a birkáknak megfelelő – darabokból álló, összeolvadó egészként fogható fel, hanem egy bizonyos formájú, kiterjedt, színes egységként is, amelyben önállótlan mozzanatok folynak egymásba. Úgy tűnik, ennek megfelelően egy egész felfogható úgy is, mint ami részeinek az összességéként, azok fúziójaként utólagos a részeihez képest, de úgy is, mint ami kölcsönösen függő mozzanatok egysége, s így bizonyos értelemben megelőzi a részeit.

Tapasztalataink esetében azonban ezen felül az is igaz lesz, hogy nem pusztán a kétféle *egész*, hanem a kétféle *rész* sem különül el egymástól élesen: egy élmény kiterjedésének felosztása révén nyert fragmentumok valójában maguk sem tekinthetők abban az értelemben daraboknak, amelyben egy *észlelt tárgyiség* összetevői vagy akár egy figurális momentum összeolvadó elemei. Amint a Gestalt-elmélet rámutatott, a fragmentumok, amelyeket Husserl nyomán ebben az esetben önálló részeknek nevezhetnénk, valójában – az élmény független mozzanataihoz hasonlóan – önállótlanok, és az őket tartalmazó vagy inkább tartalmazni látszó egészen fundáltak. Éppen úgy, ahogyan az *észlelt* egy elkülöníthető darabja (például a jól ismert nyúl-kacsa alakzat füle), valójában nem egy önálló, az észlelt egészt megelőző rész – hiszen csak akkor látjuk a fület, ha az egészet nyúlunk látjuk –, az észlelés alapjául szolgáló élmény egy elkülöníthető fragmentuma (a fülnek megfelelő kvázi rész) sem lehet egy a többi résztől, illetve az egésztől független, azt megelőző adottság. Ez azért van szükségképpen így, mert – ahogyan arra már korábban rámutattam – az élmény, illetve annak bármely felosztása éppen az észlelt tárgyiség által elfoglalt pozícióból visszatekintve adható csak meg. A funkcionális függés tézise tehát nem csupán az *észlelt tárgyiségekre* (a nyúlra és annak fülére) alkalmazható, hanem

az észlelés alapjainál megtalálható élményfolyamra magára is.²⁰⁶ Az élmény eddig önállóan tekintett fragmentumai tehát maguk is önállótlank, a többi fragmentumon, illetve az egész élményen fundáltak.

Sőt, az élményfolyam esetében a momentumok kölcsönös függése egy jóval szorosabb kapcsolatra utal, mint a transzcendens, észlelt minőségek hasonló függése. Az utóbbi esetben a függés csupán általában áll fenn: az a tény, hogy szín és kiterjedés egyike sincs a másik nélkül, nem jelenti, hogy *egy konkrét* szín és *egy konkrét* kiterjedés ne lehetne meg egymás nélkül. Bármely szín tetszőleges formát kitölthet, és bármely kiterjedés lehet tetszőleges színű. Élményeink esetében azonban a kölcsönös függés már egy bizonyos (kvázi) szín és egy bizonyos (kvázi) kiterjedés között is fennáll. Itt ugyanaz a szín nem tölthet ki más kiterjedéseket, hiszen az élmény végtelen árnyalatok révén adódó kvázi színe soha nem egy homogén fedőréteg, amely tetszőlegesen tovább folytatható, csonkolható vagy alakítható lenne. És megfordítva: élményeink esetén ugyanaz a forma sem színezhető ki többféleképpen, hiszen a kvázi forma ebben az esetben éppen az adott szíkontrasztok, árnyalatbeli különbségek révén konkretizálódik: ahogyan az utóbbi megváltozik, azonnal megváltozik az adott élmény kvázi alakja is; ahogyan egy felszínről adódó élmény kvázi színezettsége alakul, úgy alakul vele együtt a kvázi felszín domborzata, vagy akár – a körvonalak és a háttér egymásba mosódásával – az alakja is.²⁰⁷ Az észlelt transzcendens szín és forma előbb említett általános függése valójában egy olyan magas szintű absztrakció, amely éppen az átélt kvázi szín és kvázi forma most elemzett, jóval szorosabb függésén alapul.

A tapasztalatfolyam esetében tehát nincs értelmű darabolás révén nyert részekről beszélni: itt mindenfajta rész egymásba hatolás révén, kapcsolóelemek nélkül függ össze. Mozzanat és fragmentum, tulajdonság és darab különbsége ebben az esetben feloldódik. A Husserl

²⁰⁶ Koffka (1999) részletesen áttekinti az idevágó addigi kísérleti eredményeket, és rengeteg példával illusztrálja a tapasztalat esetében a résznek az egésztől való funkcionális függését. L. még Gurwitsch (1964) Part two 6.

²⁰⁷ Természetesen ezzel nem állítom, hogy ne lenne értelmű ugyanolyan színű, ám különböző alakú, illetve ugyanolyan alakú, ám különböző színű objektumokról beszélni, ám ezek a *transzcendens* tárgyiságok a maguk azonosságát éppen olyan komplex azonosságsszintézisek révén nyerik el, amelyek csak a *tapasztalatfolyam* áramló, folyamatos különbségei révén konstituálódhatnak. Itt éppen az utóbbiról van szó.

által bevezetett kontrasztok révén ezen a területen nyeri el teljes értelmét a saját önálló részeit megelőző egész fogalma. Minden önállóan megjelenő – mint például az érzetadat – „magas szintű absztrakcióként” visszautal az élményfolyam egymásba fonódás révén jellemezhető egységére.

Ezzel lezáródnak 4. fejezetben megkezdett elemzések, s teljessé válik az ott felvázolt elképzelés: nem csupán a kétféle fogalmi szféra és az általuk meghatározott tárgyszférák árnyalódnak egymásba, hanem olyan *szemléleti* formák is elkülöníthetők egymástól, amelyek a kapcsolatok egyre érzékibb változatainak bizonyultak. Ebben az értelemben fogalmilag és érzékileg adott is egyfajta kontinuum átmenet révén függ össze. Ezek után előttünk áll a teljes tárgyi-fogalmi-szemléleti-érzéki spektrum. Ez azonban meglepő módon nem jelenti, hogy a spektrum egyik végén szükségképpen továbbelemezhetetlen érzéki adatokat találunk. Ahhoz a furcsa nézethez érkeztünk, hogy élményeink áramának felbontásával nem jutunk egyszerű érzet-adatokhoz, a folyam nem szemcsés, az élményáram végsőnek tűnő elemeihez nem felbontás révén juthatunk el. Az összeolvadás, illetve az egymásba fonódás fogalmának elemzése révén az eddiginél mélyebb szinten érthettük meg: a tapasztalati áram mögött vagy alatt egy olyan érzéki totalitás, egy lávafolyamként áramló furcsa fúzió húzódik meg, amelyből minden elemként felfogható élménydarab kicsapódik, s amellyel kapcsolatban már nem merül fel az egyszerű elemek problémája.

IV. RÉSZ
AZ ÁRAMLÓ FOLYAM

8. FEJEZET

A TAPASZTALATI KONTINUUM

Az érzéki totalitás – amely valójában pontosan annyira fogalmi, mint amennyire érzéki – az a korábban már elemzett ősrégió, amelyet Husserl abszolút időtudatnak, Bergson tartamnak nevez. A korábbi elemzésekben ez a szféra olyan réteggként jelent meg, amely mind a transzcendens, mind az immanens élményfolyamot megalapozza. Arra is rámutattam azonban, hogy az abszolút folyamból a differenciált, immanens élményfolyam és a transzcendens tárgyi szféra maguk is differenciáció révén különülnek el egymástól: a tárgyi-szemléleti, transzcendens-immanens spektrum pólusainak kontrasztja révén nyílik szét. A három szféra így valójában nem egymás alatt, hanem egy háromszög három csúcsán helyezkedik el: egyelőre úgy tűnik, az immanens és a transzcendens síkot egyként a differenciálatlan totalitás alapozza meg.

Már kezdettől fogva hangsúlyoztam azt is, hogy a differenciáció értelmében az immanens élményáramban adódó különbségek a fogalmi-érzéki totalitásból valamiképpen éppen annak a transzcendens tárgyszférának az alapján, az abból kiinduló impulzusok hatására képződnek, amely belőlük emelkedik ki: maga az észlelt az, ami alapján az élményfolyam önálló elemei egy differenciálatlan közegből előállnak. Ez azt jelenti, hogy az észlelt éppen azoknak a differenciáknak az alapján konstituálódik, amelyeket ő maga tesz csak lehetővé. A fejezet végére világos lesz: magának a differenciálatlan érzéki totalitásnak a belőle elkülönülő tárgyi-érzéki spektrummal való viszonya ugyanilyen kölcsönös függésen alapul. A tapasztalatfolyam – mivel keresztül-kasul kölcsönös függés jellemzi – általában azzal a paradox, anti-kantiánus tézissel jellemezhető, hogy elemei

saját lehetőségi feltételeiket teszik lehetővé. A tapasztalati genezis ezért egy cirkuláris struktúra révén írható csak le.²⁰⁸

Harmadrészt a fúzió révén adott érzéki totalitás elemzésén keresztül elérkeztünk az utolsó fontos problémánkhoz: a folytonosság, a tapasztalati kontinuum kérdésköréhez. Amennyiben ugyanis ennek a valóságnak nincsenek felbonthatatlan alapelemei, annyiban folytonos. Ezen a pusztán negatív megfogalmazáson kívül mit is jelent azonban ez? Az előző fejezetben közelebb kerültünk annak megértéséhez, hogy ebből a tartamszerű, plazma állapotú valóságból milyen értelemben differenciálódnak diszkrét, egymást kölcsönösen feltételező tapasztalati egységek. Ez a folyamat azonban a kölcsönös függés és a cirkularitás jelenségén keresztül a szakadás illetve az ugrás fogalmával is összekapcsolódott. Egy utolsó lépésben azt kell tehát megértenünk, hogy a differenciáció folyamatában miként függ össze tapasztalati kontinuitás és ugrás két, látszólag egymást kizáró jelensége. A keresett kapcsolatot a kölcsönös függés, illetve a körkörösség fogalma jelenti, így mindenekelőtt ezt a jelenséget kell mélyebben megértenünk.

I. A CÍRKULARITÁS JELENTŐSÉGE

Az ugrás fogalmát korábban annak nyomán vezettem be, hogy – Kant gondolatait interpretálva – a fogalmi genezis alapjainál egyfajta körkörösségre mutattam rá. A cirkularitás még a problémára adott kanti megoldás első lépését, az ítéleőrő kezdetben megfogalmazott elvét is fenyegette. Azt állítottam, hogy az érzékiségre, az intellektuális érzésre való hivatkozással Kant éppen ezt a nehézséget igyekszik elkerülni. Most megpróbálom belátni: a cirkularitás által jelzett probléma gyökerei mélyebbre nyúlnak, s ezért a nehézség nem kerülhető el ilyen egyszerűen. Ehhez újra, most már egészen közelről, szemügyre kell vennünk a klasszifikáció korábban vizsgált kérdését.

²⁰⁸ A kölcsönös függésnek és a belőle adódó cirkularitásnak számos, a fenomenológiában gyakran tárgyalt, ám az általam vizsgálttól különböző esetét tárgyalja Sajó (2014). A könyv alapállítása, hogy a kölcsönös függésen alapuló körök sohasem zárulhatnak teljesen, s így mindig csupán valamiféle „megtört totalitást” eredményezhetnek. Rövidesen látni fogjuk azonban, hogy az általam vizsgált jelenségek – például az keletkezés, az invenció pillanatai, vagy éppen a mostpillanat tudata maga – éppen ilyen teljes összezárulást vagy „rövidzárlatot” feltételeznek.

Az eljárás nehézségei elsősorban abból származnak, hogy segítségével egy új, eddig hiányzó fogalomhoz kell eljutnunk; ehhez azonban egy olyan kaotikus területen kell előrehaladnunk, amelyen – a dolog természeténél fogva – nem adódnak kész, fogalmilag megragadható kapaszkodók. Most azt a korábban már megfogalmazott gondolatot fogom elmélyíteni, hogy a megtalálendő új fogalom hiánya annyiban problematikus, amennyiben a klasszifikáció eljárásának szükségképpen *éppen ezt kellene alapul vennie*. A szóban forgó eljárás tehát valami olyasmit tételez fel, amihez neki magának kellene elvezetnie.

Az empirikus fogalmak genezisééről kialakított klasszikus elmélet azért veti fel ezt a nehézséget, mert feltételezi: ha maga a keresett fogalom nem is, ám a fogalomhoz elvezető absztrakció kiindulópontjaként szolgáló, egymáshoz hasonló, specifikusabb fogalmak egy osztálya a keresett fogalomtól függetlenül megadható. Az elképzelés szerint ugyanis úgy juthatunk el az új fogalomhoz, hogy azon specifikusabb fogalmak tartalmából, amelyek részként magukba foglalják jegyeknek ugyanazt az osztályát, kiemeljük a szóban forgó osztályt; az absztrakció lényege abban a lépésben áll, amely során a tartalmi különbségektől eltekintünk.

Ahhoz azonban, hogy össze tudjuk gyűjteni a megfelelő, vagyis az adott tekintetben hasonló fogalmak osztályát, azok tartalmán belül *el kell tudnunk különíteni* jegyeknek egy olyan részosztályát, amely közös bennük. Kant gondolatait radikalizálva azt kell mondanunk: éppen ez a művelet az, amely az előbb megfogalmazott nehézségeket felveti. A keresett fogalom nélkül ugyanis még nem rendelkezünk azzal az aspektussal, amelyből nézve a specifikusabb fogalmak tartalma a megfelelő részekre tagolva jelenhetne meg számunkra. E nélkül nem adott az a pozíció, amelyből nézve ezek a fogalmak egymáshoz hasonlóknak tűnhetnének fel. Ez a probléma (vagyis a hasonlóság általánosított problémája) az, amiért a fogalmak genezisének klasszikus leírása rejtett módon feltételezi, hogy a keresett fogalom valamiképpen már adott. Általánosabb fogalmak nélkül nem tudjuk *felosztani* a releváns, specifikusabb fogalmak tartalmát, és így egyáltalán nem adódik számunkra egy olyan nézőpont, melyből nézve azok *hasonlósági* osztályokba rendeződnek.

Amikor az egymáshoz hasonló specifikusabb fogalmak összegyűjtését a klasszikus felfogásnak megfelelően problémamentesnek látjuk, akkor több egymással összefonódó feltevéssel élünk. Először is feltesszük, hogy a specifikus fogalmak olyan nézőpontból (jegyekből) összeálló komplex entitások, amelyek önmagukban beazonosítha-

tóak, és így (logikailag is) *megelőzik* az egészt. Éppen ezért – másodszor – úgy véljük, hogy a tartalom minden részosztálya, s így az új fogalom tartalma is, egy önmagában beazonosítható elemként *már ott van* az absztrakció kiindulópontjaként szolgáló specifikus fogalmak tartalmában. Harmadszor feltételezzük: a *hasonlóság felismerése* nem más, mint a tartalmak szóban forgó részosztályai közötti *azonosság észlelése*.

Bár ez a három előfeltevés egy összefüggő rendszert alkot, első lépésben elegendő a másodikat kiemelni. Ez világosan mutatja: ha a klasszikus felfogásnak megfelelően képzeljük el fogalmak geneziséét, akkor azt kell mondanunk, hogy egy ilyen folyamatban nem jelenhet meg semmi újdonság: a felfedezni kívánt tartalom egy jól beazonosítható és elkülöníthető részként *már ott van* a kiinduló fogalmainkban. Ekkor „egy új formában vagy egy új minőségben csak a régi újbóli elrendeződését látjuk, semmi abszolúte újat”, és nem tudunk különbséget tenni „a radikális újdonság és az előre létező újbóli elrendezése között”.²⁰⁹

Ennél súlyosabb probléma azonban, hogy ha valóban a *radikális újdonság* geneziseként próbáljuk az eljárást felfogni, akkor a hagyományos elképzelés bizonyos értelemben *cirkuláris* lesz: éppen azt tételezi fel, amihez neki magának kellene elvezetnie. Ha meg kívánjuk érteni, miként keletkezik egy *radikálisan új* fogalom, és ragaszkodunk ahhoz, hogy az valamiképpen az absztrakció eljárása révén történik, akkor látszólag fel kell adnunk a most felvázolt egymással összefüggő tézisek valamelyikét. Valójában ez a probléma az, amelyet a *harmadik kritika* bevezetője felvet, és megpróbál megoldani.

Ekkor azonban óhatatlanul felmerül a kérdés: ha Kant kezdettől fogva erre a nehézségre reagál, akkor első lépésben miért fogalmaz meg maga is egy hasonló problémákkal terhes elképzelést. Láttuk: az ítélőerő kanti elve szerint a természethez úgy kell közelítenünk, mintha az *már eleve* specifikálta vagy klasszifikálta volna saját formáit, vagyis – másként megfogalmazva – mintha a megtalálандó általánosabb fogalmak már valamiképpen biztosítva lennének. Az a tény, hogy a probléma és a Kant által rá adott megoldás első lépése egy hasonló, körkörös struktúra segítségével jellemezhető, már előre jelzi: ezen a ponton valójában nem valamiféle *kiküszöbölendő nehézség*hez értünk el. A cirkularitás jelensége a fogalmi genezis, illetve

²⁰⁹ Bergson: *A gondolkodás és a mozgó*, 17.

bármiféle keletkezés lényegi elemének fog bizonyulni: olyasminek, ami nélkül nem érthető meg a keletkezés rejtélye.

2. KILÉPÉS A KÖRBŐL: A KANTI MEGOLDÁS PROBLÉMÁI

A radikális újdonság bergsoni fogalmával egy olyan terület tárul fel, amely látszólag el van zárva a filozófiai vizsgálódások elől. Hogyan lehetne bármilyen módon megragadni valami olyasminek a keletkezését, aminek a tudatban *semmilyen* előzménye nincs; ami a szó legszigorúbb értelmében *radikálisan* új? Nem kell-e az újdonság genezisének ezt a *radikalitását* valamelyest mégis *relativizálnunk*? Nem kell-e azt állítanunk: egy új fogalom, ha nem is már adott *fogalmi* tartalmak révén, ám *nem konceptuális* jellegű tartalmak, vagy ilyenek között fennálló kapcsolatok formájában már jelen van a tapasztalatfolyamban? Bizonyos értelemben Bergson maga is csupán ebben a relatív értelemben használja a radikális újdonság fogalmát. „A legtöbb nagy felfedezés, mely átalakította a pozitív tudományokat, vagy akár egy új területet hozott létre, a *tiszta tartamból* történő mintavételezés volt. Minél elevenebb az elért valóság, annál mélyebbről származik a minta. Ám a tenger fenekét elérő szonda olyan folyékony anyagot hoz felszínre, amelyet a nap igen gyorsan szilárd és különálló homokszemekké szárít. Ugyanígy: amint a tartam intuícióját kitesszük az értelem sugarainak, azonnal szilárd, elkülönült és mozdulatlan fogalmakká alakítjuk” (157). A fogalmak eredeténél található tartam egy már önállóan adott, egységes, prekonceptuális régió: „a rendszerek különféleségét itt valami egyszerű és tiszta uralja. Olyan ez, mint amikor a szonda szilárd talajt fog, és érezzük, hogy ugyan minden egyes alkalommal különböző mélységbe jut, és különböző anyagokat hoz felszínre, ám mégis ugyanazt az óceánfeneket érinti. Rendszerint az így felszínre hozott anyaggal dolgoznak a tanítványok: itt jut szerephez az elemzés. Bármely nagy gondolkodó, amennyiben elvont fogalmak segítségével fogalmazza meg, fejt ki, fordítja le, amit felhoz, valamiképpen már tanítvány önmagával szemben. Az egyszerű aktus azonban, mely az elemzést mozgásba hozza, s amely az elemzések mögött meghúzódik, egy egészen más képességből ered. Meghatározásánál fogva ez a képesség nem más, mint az intuíció” (161). Az új fogalmak egy valamiképpen *már adott* tartam és az erre vonatkozó intuíció kifejtéseként adódnak.

Bármennyire is kritikus Kanttal szemben Bergson, úgy tűnik, az *empirikus* fogalmak geneziséét Kant ugyanígy egy prekonceptuális szférára hivatkozva próbálja magyarázni. A fogalmak keletkezésének vizsgálata során felfedezett probléma, illetve a rá adott magyarázat cirkularitását úgy igyekszik megszelídíteni, hogy az érzetekre hivatkozva leföldeli a jelenségben rejlő feszültséget. Azonban még ha el is fogadjuk ezt a kanti jellegű lépést, a probléma valójában így sem fog megszűnni: a jelenség – bár eggyel mélyebb szinten – akkor is felbukkan, ha a körből kilépve, a fogalmiságon *kívüli* elemekre – akár empirikus akár intellektuális érzetekre – hivatkozva megpróbálunk megszabadulni tőle. A fogalmak genezisének az érzetekre, a szemléleti anyag fogalmak nélküli összetartozására alapozott elképzelése önmagában nem hoz megoldást. Az ugyanis, amit a fogalmak genezisééről elmondtunk, *mutatis mutandis* alkalmazható lesz bármely szemléletesen adott vagy nem tisztán fogalmi természetű szféra alakulására, sőt bármilyen más típusú keletkezésre is.

Ennek belátásához először is arra kell felfigyelnünk, hogy bármilyen értelemben vesszük is a szemlélet fogalmát, az így adódó szférát is jellemezni fogja egyfajta fejlődés: ezen a területen is megjelenhetnek új elemek.²¹⁰ Láttuk, miként figyel fel például már James vagy Husserl is arra, hogy „a dolgokra vonatkozó összes tudati módnak” egy fajta története van; *minden* tapasztalatforma kialakul, és így bármelyiket egy „tanulási folyamat előzi meg”:²¹¹ még egy olyan egyszerű érzet is, amilyen egy íz vagy egy szín tapasztalata, élményeink áramában egy az elsajátításához kapcsolódó folyamat révén jelenhet csak meg. Sőt, amikor új tapasztalatokról beszélünk, akkor általában az élményfolyam ilyen szemléleti jellegű gazdagodására gondolunk. Az a tény, hogy képesek vagyunk *radikálisan* új tapasztalatformákat is megtanulni, vagyis *típusukban* új élményeket átélni, független attól, hogy még ismeretlen formákról, vagy új alapelemekről, fogalmakról vagy szemléletekről beszélünk.

²¹⁰ Szemléleten továbbra is érzéki elemek révén adott élményeket értek. Másrészt az eddigiekből világos, hogy nem kívánok éles határt húzni szemléletileg és fogalmilag adott között. A fogalmilag, illetve szemléletesen adott elemekre felhozott példákat ennek megfelelően úgy kell értenünk, mint amelyek *hagyományosan* inkább szemléletinek, illetve inkább fogalminak tekinthetők. A megkülönböztetést, illetve a két pólus közötti átmenet természetét ebben a fejezetben tovább fogom árnyalni.

²¹¹ *Karteziánus elmélekdedések*, 93, (HUA I. 112).

Mindez jóval nyilvánvalóbb, ha olyan, az egyszerű érzeteknél összetettebb érzéseket vesszünk szemügyre, amelyek elsajátítása a fejlődés későbbi, esetleg már tudatos szakaszában történik. Minden olyan új mozgásforma elsajátítása, amilyen például az úszás vagy a kerékpározás, új szemléletesen vagy *érzések* formájában adott élmények megjelenését is magával hozza. Ezek átélését az adott mozgásforma elsajátításával párhuzamosan tanuljuk meg. A szóban forgó élmények ezért – hasonlóan magához az új mozgásformához – maguk is egy folyamat eredményeképpen jelennek meg. Érzés és tanulás ilyen jellegű összetartozását fejezzük ki azzal a fordulattal, hogy az elsajátítás bizonyos pontján *ráérzünk* a megfelelő mozdulatokra.

Továbbá: – ahogyan arra Husserl és őt követve Merleau-Ponty elemzéseiről rámutatnak – mivel minden észlelés *kinesztetikus*, ezért valójában még a legegyszerűbb élmények tapasztalata is – az előbbiekhöz hasonlóan – különféle mozgásformákkal összefonódva adódik, és éppen e mozgásformák *elsajátítása* közben bontakozik csak ki. Így tetszőleges érzékek révén adott élményre is – tűnjön az akár olyan eleminek is, mint egy egyszerű látás-, tapintás- vagy hallásélmény – egy tanulási folyamat során érzünk rá: minden átélt élmény maga is egy *elsajátított* állapot; bármely élmény lehet új, s valamikor az is volt.

A későbbiek során megpróbálom megvilágítani: az a szféra, amelyből a tudományokra is jellemző fogalomalkotás kiindul, s amelyre Bergson a tartam fogalmával utal, *maga is keletkezik*. Ennek révén azt is be fogom látni, hogy a szóban forgó szféra – minden egyéb, már érintett prekonceptuális területtel együtt – nem egy olyan, a tapasztalat mélyén rejlő, a keletkező fogalmiságtól érintetlenül hagyott régió, amelyet a fogalomalkotás során az intuíció szondája meg-megérint. Látni fogjuk, hogy Bergson leírása és minden hozzá hasonlóan aszimmetrikus elképzelés egyoldalú: fogalomalkotás és intuíció függése valójában kölcsönös.²¹² Az intuíció fejlődése éppen úgy konceptuálisan megalapozott, mint ahogyan a fogalmi szféra

²¹² Kantnál hasonló aszimmetria csupán az érzékiség és az *empirikus* fogalmak kapcsolatát jellemzi. Láttuk: az *a priori fogalmak* esetén érzékiség és értelem, fogalom és szemlélet viszonya – ha eltekintünk a *noumenon problematius* fogalmától – gyakorlatilag szimmetrikus. Fogalmak és szemléletek viszonyának értelmezésekor éppen ezért próbáltam meg az *a priori* fogalmakra vonatkozó kanti modellből kiindulni. Éppen ennek *átalakításával*, illetve *megforgatásával* igyekszem egy a fogalmiság esetére általában alkalmazható elképzelést kialakítani.

alakulása feltételezi az eleven mozgékonyságban adott tartam vagy egy tágabb értelemben vett intuíció létezését.

A szemléletesen adott élmények genezise azonban hasonló nehézségeket vet fel, mint a fogalmak keletkezése. Hajlunk arra, hogy az újdonsághoz elvezető alakulást itt is csupán a korábban már adott elemek között meglevő passzív, asszociatív kapcsolatok, a köztük fennálló, szűkebb értelemben vett hasonlóságok alapján értelmezzük. A legegyszerűbb példánál maradva: egy konkrét szín vagy akár az általában vett színérzet tapasztalatának elsajátítását hajlamosak vagyunk úgy leírni, mint ami csupán adott (színű) elemek kapcsolatának észlelésén, vagyis a hasonlóság valamiféle passzív felismerésén alapul. Egy új érzet tudata csupán a releváns szempontból hasonló észlelések sorozatában, a tapasztalatnak ebben a tág értelemben vett mozgásában keletkezik.²¹³

Ekkor azonban azonnal a fogalmak eredetének vizsgálatakor felmerült nehézség egy újabb formájába ütközünk. A klasszikus elképzelés most releváns változata szerint ugyanis ahhoz, hogy érzékileg

²¹³ Első pillantásra úgy tűnhet, hogy itt a passzivitás fogalmát – a genezis fogalmához hasonlóan – a megfelelő husserli fogalomtól eltérő módon használom. A passzivitás és a hozzá alapelveként szolgáló asszociáció Husserlnél a tapasztalat egy olyan alsó rétegét konstituálja, amelyre már minden készen élénk kerülő tárgy felfogása is ráépül. A fogalomnak tehát a *temporalizáció*ban van szerepe, vagyis abban a folyamatban, amelyben egy tapasztalati tárgyiság tudata – bármikor kerüljön is az élénk – időben felépül. Mivel a „passzív szintézis folyamatosan működik” (*Karteziánus elmélkedések*, 93), így a passzivitás nem specifikusan azt a folyamatot jellemzi, melynek során egy tárgyiság először jelenik meg az élményfolyamban: nem olyasmi, ami csupán a keletkezést teszi lehetővé. „Bármilyen létező dolog kerül is élénk készen az életben [...] az mindenkor [...] a passzív tapasztalat szintézisében adódik. Mint ilyen kerül az aktív fölfogásban működésbe lépő szellemi tevékenységek elé” (uo.). A passzivitás tehát Husserlnél látszólag nem a keletkezés bevezető szakaszaként játszik szerepet, hanem tapasztalat egy olyan alaprégét adja, amely a korábban részletesen elemzett abszolút időtudatban konstituálódik: „az időiség maga mindenkor passzív és teljességgel egyetemes genezisben jön létre” (95–96). Az (abszolút) időtudat általam adott kritikája éppen ezért egyben a passzivitás kritikája is. Az is világos azonban, hogy a genezis fogalmához hasonlóan a passzivitásnak is megvan a *keletkezésben* szerephez jutó megfelelője: „ennek a fajta szintézisnek is megvan a [...] története”, és világos, hogy Husserl itt nem pusztán a *temporalizációról*, hanem a *keletkezésről* beszél; arról tehát, hogy egy „tanulási folyamat” miként „előzi meg a dolgokra vonatkozó összes tudati mód *kialakulását*” (93–94). A passzivitás fogalmát ezért még akkor sem használom teljesen jogtalanul, ha a kifejezésnek kizárólag ezt a keletkezéshez kapcsolódó jelentésrétjét tartom szem előtt.

adott elemeket valamely szempontból hasonlóknak *lássunk*, bármilyen módon hasonlóknak *érzékeljünk*, de még ahhoz is, hogy azok a tapasztalatban passzív módon összekapcsolódjanak, már képesnek kell lennünk észlelni azt a tulajdonságot vagy érzetet, amelynek a szempontjából a kapcsolat fennáll. Az egymással relációba kerülő elemek a tapasztalatfolyamban nem sodródhatnak véletlenszerűen egymás mellé: annak alapján szerveződnek, hogy észlelésükkor képesek vagyunk bizonyos kapcsolatokat, vagyis tág értelemben vett hasonlóságokat megragadni. A most vizsgált felfogás szerint azonban ezt csak akkor tudjuk megtenni, ha a hasonlóság alapjaként szolgáló vonást képesek vagyunk az egymáshoz hasonlóknak tartott elemek bármelyikének egy elkülöníthető aspektusaként – akár aktívan, akár passzívan – észlelni. Az elgondolásnak megfelelően két azonos színű tárgy hasonlóságát például azért érzékelhetjük, mert a tárgyak színét önmagában is be tudjuk azonosítani, képesek vagyunk azt önmagában vagy más tárgy színeként is észlelni. A hagyományos felfogás szerint kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy a releváns kapcsolat észlelésekor az egymással relációba állított dolgok elkülöníthető részeit azonosítjuk: egy bizonyos részt kiemelünk, valamiképpen erre fókuszálunk, a többitől egyszerűen eltekintünk.

A klasszikus elmélet szemléletekre szabott változata szerint tehát a tisztán érzéki hasonlóság felismerésében szerephez jutó egyes dolgok most is csupán arra szolgálnak, hogy az egymással való kontrasztjukban fel tudjuk ismerni azt az egyébként bármelyik dolog részeként már önmagában is beazonosítható vonást (pl. színt), amelyet a hasonlóság észlelésekor kiemelünk, éppen úgy, ahogyan a fogalmi absztrakció hagyományos leírásában a specifikus fogalmak is csak azt a célt szolgálták, hogy a segítségükkel beazonosíthassuk a jegyeknek egy olyan osztályát, amelyet amúgy már az egyes fogalmak tartalmából is képesek lettünk volna kiemelni. Az elmélet ezért ebben a változatában is éppen azt tételezi fel, aminek a keletkezését meg kellene világítania, vagyis felteszi, hogy valamilyen passzív, fogalomelőttés módon már képesek vagyunk azt az érzékileg vagy szemléletesen megragadható elemet észlelni, amelynek a genezisééről éppen az asszociatív folyamat révén szerettünk volna számot adni.

Valójában gyakran úgy tűnik, Husserl maga is felismeri: a passzív kapcsolatok olyan „előzetes formák” csupán, amelyek „nem vonatkoztathatóak ugyanazokra a konstituált tárgyakra”,²¹⁴ mint

²¹⁴ *Karteziánus elmélkedések*, 94. (HUA I.113)

a hozzájuk képest „utólagos formák”, amelyek révén a már kész tárgyiságok adódnak számunkra. Azt a kérdést azonban már nem teszi fel, hogy ha ez így van, akkor a passzív szintézis során *milyen alapon* kapcsolódnak egymáshoz a relációba kerülő elemek, s így arra sem figyel fel, hogy ezek az „előzetes formák” vagy kapcsolatok valójában éppen az „utólagos formák” alapján adódhatnak csak: az „alacsonyabb, passzív szint” valójában már feltételezi a „magasabbat”.

Ha viszont Kant releváns megjegyzéseit vesszük szemügyre, akkor azt látjuk, hogy bár ő is igyekszik kiküszöbölni az ítélőerő elvének mélyén rejlő cirkularitást, tisztában van annak jelentőségével: gyakran nem pusztán azt fogalmazza meg, hogy a reflektáló ítélőerő egy új *általánosabb fogalom* felkutatásának képessége, hanem azt is, hogy éppen a *különös tapasztalatok* megszerzéséhez van rá szükségünk: „A természet megítélésének és kutatásának elve” arra szolgál, „hogy segítségével a különös tapasztalatokhoz meg tudjuk keresni az általános törvényeket; mert ezt az elvet követve kell szert tennünk különös tapasztalatokra”.²¹⁵ Kant itt – talán anélkül, hogy tudatában lenne – látszólag két ellentétes irányba mutató belátást kapcsol össze: egyszerre állítja, hogy az ítélőerő a szóban forgó elv alapján keres már adott különös tapasztalatokhoz általánosabb fogalmakat, és azt, hogy éppen ezt az elvet követve *juthatunk csak el* azokhoz a különös tapasztalatokhoz, amelyek adottságából az elv az előbbi kijelentés szerint kiindul. Egyszerre állítja, hogy az elv feltételezi a különös, és azzal együtt a rész adottságát, és azt, hogy a rész éppen az elv alapján adódik csak részként.²¹⁶

²¹⁵ *Az ítélőerő kritikája*, 25/17.

²¹⁶ Mivel később megmutatom, hogy a szóban forgó cirkularitás a rész és az egész kölcsönviszonyán alapul, ezért érdemes lenne nyomon követni, hogyan alakulnak Kant nézetei a részeit megelőző egész lehetőségével kapcsolatban. Míg például a *Logikában* ez a lehetőség csak a szintézissel szembeállított, és attól szigorúan elkülönített *analízis esetében jön szóba*, tehát akkor, ha egy már adott, egész-ként tekintett fogalom még ismeretlen részeit keressük (*Logik*, A 96), addig *Az ítélőerő kritikájában* a szintézis korábbi fogalmától, amelyben „a részeket már mint teljességükben adottakat vesszük”, és amelynek „eredményeként az egész puszta aggregátum lesz” (69./ 63), már megkülönbözteti a szintézis egy másik fajtáját, és leszögezi: „ha a részek meghatározása előtt egy bizonyos elv szerint előfeltételezhető és előfeltételezendő az egész eszméje, [...] csak ily módon lesz az egész egy rendszer” (70/63). Az aggregátum fogalma mellett tehát itt már az egész mint *rendszer* fogalma is megjelenik, s Kant felfigyel arra, hogy ehhez éppen az egésznek a saját részeit megelőző adottsága szükséges.

Az *ítélőerő kritikájának* korábban részletesen elemzett gondolatmenetei azonban azt mutatják: a fogalmi genezis során keletkező rövidzárlatban még Kant sem ismeri fel az újdonság felfedezésének lényegi hajtómotorját. Így helyett, hogy a jelenségben egy további elemzésre érdemes vonást látna, az azt működtető feszültséget egyszerűen kisüti, s a folyamatot az öröm érzésére – vagy bármilyen más fogalom nélküli összetartozásra – vonatkozó fejtegetései révén leföldeli. A képességek között fennálló *a priori* összhang, és az ennek révén támadó érzés gondolatával tulajdonképpen letér arról az útról, amelyet éppen az általa felvetett probléma jelöl ki, s feladja azt az erőfeszítést, amelyet az érzékiség és értelem ellentétes irányba ható erői közti egyensúly fenntartása megkövetelne. Mivel azonban az egész kritikai rendszer éppen ezt az egyensúlyt keresi, Kant gondolatmenete egy olyan perspektívából nézve válik problematikussá, amelyet saját gondolkodása teremt csak meg.

Az alapproblémánkat tehát nem oldja meg, ha az érzékelésre vagy érzetekre hivatkozunk, mert – ha a *keletkezésben* kívánunk szerepet juttatni nekik – ezek affinitása, vagy passzív szintézise ugyanahhoz a nehézséghez vezet, mint a specifikus *fogalmak* kapcsolata. Amikor valamire asszociatív módon érzünk rá, az formailag éppen olyan folyamat, mint amikor egy új, fogalmi összefüggést fedezünk fel, vagyis amikor *kitalálunk* vagy *kigondolunk* valamit. A *radikális* újdonság keletkezése, az invenció egyik esetben sem alapulhat csupán már adott elemek kapcsolatán; a klasszifikáció nem merülhet ki az absztrakció eljárásában. Ha ezeket a folyamatokat a *keletkezés* magyarázatához hívjuk segítségül, elképzelésünk óhatatlanul cirkuláris lesz. Akár fogalmak, akár tág értelemben szemléletesen adott elemek genezisééről beszélünk, a klasszikus elmélet szükségképpen a hasonlóság valamiféle változatára épül, ám ezáltal rejtett módon éppen azt tételezi fel, aminek a geneziséét meg kívánja világítani. Ezen az úton tehát újra ugyanabba nehézségbe ütközünk, mint amelynek a megoldásához az érzetek fogalom nélküli összetartozását segítségül hívtuk; folyamatosan ugyanazt a problémát görgetjük magunk előtt.

Az a tény, hogy *bármilyen* típusú hasonlóság és bármilyen jellegű genezis lényegileg ugyanahhoz a nehézséghez vezet, az a makacsság tehát, amellyel a keletkezés mélyén kezdetben felfedezett cirkularitás minduntalan visszatér, valójában csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy még nem értettük meg teljes mértékben a körkörösség szerepét. Ezért mindenekelőtt fel kell tárnunk a jelenség mélyebb értelmét.

Bármely megoldás, amely figyelmen kívül hagyja a keletkezésben lévő és a keletkezés alapjainál adott elemek *körkörös viszonyát*, és már adott elemekre – például *a priori* fogalmakra, vagy fogalmak nélküli passzív kapcsolatokra – hivatkozva leföldeli a probléma mélyén rejlő cirkularitást, a tapasztalatfolyamat előbb vagy utóbb egy *jólfundált* struktúra keretei közé kényszeríti. A következőkben igyekszem megmutatni: ez a struktúra idegen a tapasztalat természetétől. Első lépésben azt kell kiemelni, hogy a körkörös jelensége mögött bizonyos elemek *kölcsönviszonya* áll. A *kölcsönös függésnek* ez a logikai, vagy statikus viszonya az, ami miatt *szükségképpen* fel kell tenni a genezis lehetőségére vonatkozó kérdést. Valójában ez az, amire a fogalmi genezis esetében Kant felfigyelt. Mivel, ahogyan az eddigi elemzéseink megmutatták, a specifikusabb fogalmak *logikailag* éppen úgy függenek a generikusan általánostól, ahogyan a generikus függ a specifikustól, *szükségképpen merül fel* a klasszifikáció, illetve a specifikáció *genetikus* értelemben vett problémája. Sőt, létükben kölcsönösen függő elemek esetén általánosságban merül fel a kérdés: *hogyan alakulhat ki, hogyan jöhet időben létre* ilyen elemek rendszere. A kölcsönös függés problémáját két komponensre, a belőle adódó kört két ívre bontva fogom elemezni.

2.1. A körív egyik fele: az adott szerepe

Úgy tűnik, a keletkező elem – legyen az akár szemlélet, akár fogalom – semmilyen módon nem állhat elő egy olyan folyamat révén, amely csupán már adott, korábbi elemekből indul ki: a keletkezés folyamata kivezet az adott területéről. A *genezis* során valamiképpen magát a keletkezőt, vagyis a *még nem adottat* anticipáljuk. A *már adott* ugyanakkor természetesen szükséges eleme a folyamatnak. Kant javaslatával, amely szerint a *fogalmak* keletkezésében a *szemléletileg adott* lényegi szerephez jut, nem az a probléma, hogy nem tartható fenn, hanem az, hogy a keletkezés folyamatának csupán *az egyik* szükséges feltételét ragadja meg. Ráadásul a tézis önmagában még nem világítja meg, hogy pontosan milyen szerepet is játszik a genezis során a már adott.

Bár láttuk, hogy sem a fogalmak, sem a szemléletek alakulása nem lehet zárt, ezek után még nyitva áll az a lehetőség, hogy a folyamatban rejlő, korábban feltárt körköröséget a két egymással szembeállított szféra (fogalom és szemlélet) *kölcsönös egymásra*

vonatkoztatása révén próbáljuk meg kiküszöbölni: a keletkezésről – részben mégis Kantot követve – megkísérélhetünk úgy számot adni, hogy a *fogalmak* geneziséét adott szemléletekre, a *szemléletekét* viszont már adott fogalmakra visszavezetve a körkörösséget egy végtelen spirállá szelídítjük. Első lépésben meg kell értenünk, hogy egy ilyen folyamatban pontosan milyen szerepet is játszhatnak a keletkezőtől típusában különböző jellegű adottságok. A kanti eredetű javaslatot ehhez egy általános formában fogom újra megvizsgálni, és azt a kérést teszem fel: milyen szerepet játszhatnak egy új elem keletkezésében a tőle típusában eltérő, ám mégis valamilyen módon már adott elemek. Ezután világítható csak meg, hogy a fogalmi és a szemléleti genezis elképzelései miért nem kapcsolódhatnak össze egymással egy folytonosan emelkedő spirállá.

Amíg egy új fogalom genezise egy *szemléletileg* összekapcsolódó elemekkel való hosszas játék, vagyis érzett kapcsolatok különböző szempontból, különböző irányokból való újra és újra történő ízelezése, próbálgatása révén bontakozhat csak ki, addig egy új érzés elsajátítása, vagyis a szemléletes elemekre történő ráérzés egyfajta tanulási folyamat eredményként adódik; szükségképpen *rávezetés* előzi meg. Egy ilyen folyamat azonban mindig *fogalmakon* alapul: feltételezi, hogy valamiképpen már képesek vagyunk fogalmilag sematizált elemekkel boldogulni, vagyis, hogy uralni tudunk egy alapvetően diszkurzív jellegű folyamatot. Minden *ráérzés* valamiféle *rávezetést* tételez fel, az utóbbi azonban a maga részéről gyakran nem is más, mint egy kifejezetten fogalmi jellegű, magyarázatokon és ismétléseken alapuló *tanulási* folyamat.

Amikor például egy gyermek az irányokat (jobb, bal) és az ezeknek megfelelő szemléleteket sajátítja el, tehát megtanul térben orientálódni, akkor a folyamat során mindig már adott *fogalmakra* is támaszkodik. Az oktatás során éppen ezekre építünk: újra és újra olyasmiket ismételünk el neki, mint: „az a bal kezed, amelyiken szopod az ujjad”. Ebben a folyamatban a gyermek nem azt tanulja meg, hogy egy *már ismert* térbeli irányra milyen kifejezéseket (jobb, bal) alkalmazzon, hanem *magát az irány érzését* sajátítja el. Ezt jól mutatja, hogy egy ilyen kifejezés használatát jóval nehezebben, például az oktatáshoz használt szabály jóval gyakoribb ismételtetése révén sajátítja csak el, mintha csupán egy már ismert dolog még ismeretlen nevét tanulná meg. Az irány elsajátításakor nem csupán egy *új kifejezés alkalmazását* tanulja meg: már ismert fogalmakra (és szemléletekre) támaszkodva egy olyan új *szemléletmódot* sajátít el,

amely segítségével új módon illeszkedik a világba, vagyis fogalmak és szemléletek egy már ismert rendszerébe.²¹⁷

A szemléleti ráérzést megelőző tanulás részben konceptuális folyamata ugyan a szóban forgó keletkezés egy szükséges eleme, ám egyszersmind csupán egy olyan létra, amelyet az új elem elsajátítása után valójában akár el is dobhatunk. Minden tanulási folyamat célja az, hogy a megtanult elemet, például a megfelelő mozdulatot és a vele járó sajátos élményt képesek legyünk a tanulással együtt járó, a gyakorlás során folyamatosan ismételt előzetes ceremónia *nélkül is*, mintegy automatikusan megtenni, illetve átélni. Ezt az teszi lehetővé, hogy azok a konceptuális elemek, amelyekre a tanulás során támaszkodunk, a folyamat során egyetlen *közvetlenül átélhető*, szemléletesen adott egésszé olvadnak össze. Ez történik például akkor is, amikor egy olyan komplex tevékenységet sajátítunk el, amilyen az autóvezetés: egymáshoz diszkurzív módon kapcsolódó, vagyis külön-külön elmagyarázható tevékenységek a tanulás során egyetlen képességgé, egyetlen közvetlenül átélhető élménnyé olvadnak össze. Eljön egy olyan pont, amikor ahhoz, hogy tudjuk: sebességet kell váltanunk, nem kell látnunk, hogy emelkedik az út; nem kell átgondolnunk, hogy a váltáshoz elsőként le kell nyomnunk a kuplungot, és azon sem kell eltűnődnünk, hogy merre is kell húznunk a sebességváltót. Ezek a konceptuális jellegű, a tanulás során megértett és kezdetben még átgondoltan zajló folyamatok automatizálódnak, egyetlen érzéssé, a vezetés élményévé állnak össze, s így leválnak az oktatás során megértett és ismételt lépésekről. Ezen a ponton már érezzük az autót, és akár csukott szemmel is tudnánk, illetve valójában mindenféle gondolkodás nélkül *éreznénk*: erőlködik a motor,

²¹⁷ Ezzel összefüggő, ám talán még összetettebb feladat például a mutatók értelmének elsajátítása. Ez egyrészt már arra épül, hogy értjük illetve érezzük az irányokat, másrészt viszont összekapcsolódik egy másik ember testével illetve tevékenységével is. Bárki, aki élt gyermekek közelében tudja, milyen sokáig tart (és milyen idegőrlő lehet), amíg egy gyermek megtanulja, mit is jelent pontosan, amikor valaki mutat neki valamit. Sokáig csupán annyit ért, hogy ilyenkor keresnie kell valamit, és csak lassan jut el annak megértéséhez, hogy eközben valamiképpen a mutató (beszélő) szubjektumra is figyelnie kell. Még ekkor sem feltétlenül képes azonban a mutatott irány fogalmát értelmezni. Sokáig tanácsalanelő ingadozik aközött, hogy az újra és újra kiadott utasításnak megfelelően („A kezemet figyeld!”) igyekszik a mutató személyt nézni, illetve aközött, hogy *ettől teljesen függetlenül* keres valamit. Amint megtanulja, miként függ össze egy irány a saját testével, lassan képes a mások által mutatott irány, és a másik ember testének összefüggését is megérteni.

lassul az autó, vissza kell váltanunk. Ugyanígy szervülnek közvetlen szemléletté, és ugyanígy válnak le a tanulás folyamán alkalmazott, esetleg fogalmi jellegű elemekről az olyan egyszerűbb érzések is, mint a jobb és a bal szemlélete, illetve általában azok az akár átvitt értelemben is vehető irányok, amelyek révén bármiféle világban kiismerjük magunkat.

Minden ilyen rávezetés fogalmi jellegű lépéseket *is* magában foglal. Abban a folyamatban, amelyben például az előbb említett ismétlések révén egy új, szemléletesnek mondható elem tudata alakul ki, korábbi, közvetett és általános, tehát *fogalmilag* adott elemek sűrűsödnek össze egy közvetlenül megragadható *szemléletté*. Egy olyan leülepedés, illetve megszilárdulás veszi kezdetét, amelyben az elsajátítás során alkalmazott fogalmi elemek szervülnek; korábban adott fogalmakkal (és esetleg szemléletekkel) összeolvadva egy új, immáron *szemléletileg* adott élmény jön létre. Ez a folyamat nem csupán ellentétes irányban zajlik a bergsoni tartamból történő, korábban már említett mintavételezéssel, hanem ki is egészíti azt.

Másrészről – és ezzel szemben – a *fogalmak* genezise szemléletek, érzett összefüggések ellentétes irányú, ám az előbbiekből leírt leülepedéssel mégis párhuzamosan zajló fellazulását, fogalmi megragadását jelenti. A fogalmi munka, például a fenomenológiai megértés mindig összesűrűsödött, a szemléletben rendkívüli tömörségben adott elemek feloldásában, vagyis egyfajta *fenomenológiai* analízisében áll. Mindez egy lépéssel közelebb hozza azt is: mi rejlik a mögött a korábbi állítás mögött, hogy a fogalmak és a szemléletek egy kontinuumot alkotnak. Ez éppen azért van így, mert a szemléletek fogalmak összeolvadása, a fogalmak viszont szemléletes elemek feloldódása révén keletkeznek.

A most említett két ellentétes irányú folyamat azonban ugyanazt a nehézséget veti fel. Sem a szemléletté történő összeolvadás nem pusztá összeadódás, nem valamiféle logikai konjunkció, sem a fellazulás nem valamiféle összetevőkre való felbontás, nem *konceptuális* analízis. A fogalmak keletkezése éppen ezért nem alapulhat pusztá absztrakción, nem lehet azonos sem szemléletes, sem fogalmi elemek már adott részeinek kiemelésével. Ugyanez fejeződik ki abban a tézisben, hogy a keletkezés sohasem vezethető teljes mértékben vissza a korábban már adottra, hogy a tapasztalati genezis mindig anticipáció. Ennek megfelelően kell majd Kant fogalmakra vonatkozó állítását is radikalizálni: az új fogalom nem csupán az adott

fogalmakhoz, hanem a tapasztalatfolyam *minden eleméhez* képest is új, legyenek azok akár fogalmi, akár szemléleti jellegű adottságok.

Ezen felül a szemléletek alakulásában *nem azért* szükségesek fogalmi jellegű elemek, mert maga a megcélzott szemlélet, vagyis a rávezetés révén elsajátítandó érzés *elmagyarázható*. A genezis folyamatára általában is igaz: az alakulásban lévő szférán kívüli kapcsolatokkal történő játék – a fogalmak genezise esetében a fogalmak nélküli kapcsolatok újra és újra történő ízlelgetése, a szemléletek esetén a diszkurzív, konceptuális tanulási folyamat – még ha szükséges is, mégsem *elégséges*. Az új elem, az invenció vagy éppen a ráérzés eredménye nem pusztán leválasztható a hozzávezető folyamatról, hanem az abban releváns, akár fogalmilag, akár szemléletesen adott elemektől és a közöttük adódó kapcsolatoktól egy szakadék választja el. A keletkezés folyamatában az, ami lényeges, egy ugrás révén jelenik meg; ez az a pillanat, amelyben az érzés, vagy a fogalom, amelyre az adott folyamat irányul, *beugrik*; amikor az adott elem megvan, és már képesek vagyunk uralni azt; amikor a rávezetés vagy a gyakorlás meghozza a gyümölcsét.

A ráérzés kifejezés értelme a keletkezésnek ezt a pillanatszerűségét is hordozza: amire ráérzünk, az ugyan egy *eredményként* jelenik meg, ám a kialakulását mégsem csupán a *fokozatosság* jellemzi. Nem egy olyan folyamat végeredménye, amelyhez a beugró elem hézagmentesen kapcsolódik: folyamatot és eredményt egy hajszalrepedés választja el egymástól. A gyakorlás, a rávezetés, a tanulás csupán előkészíti a terepet; csupán elvezet ahhoz a pillanathoz, amelyben az új elem megjelenik, ám az, ami elsajátított, nem rakható össze azokból az elemekből, amelyekre a tanulás során támaszkodunk. A keletkezésnek ez a pillanatszerűsége még akkor is lényeges, ha a szóban forgó pillanat kezdetben maga is csak pislákol, csupán fel-felvillan, és maga is csak egy hosszabb folyamat során szilárdul egy bármikor készen álló készséggé.

A gyakorlás tehát mindig egy olyan létra, amelynek a legfelső fokától még *el is kell rugaszkodnunk ahhoz*, hogy a kívánt helyre érkezzünk. Ezzel analóg módon az invenciót felvezető munka, amelyben a korábban (fogalmilag, illetve szemléletesen) adott elemek kapcsolatai szerephez jutnak, ugyan szükséges, ám nem elégséges a feljutáshoz. Mindez, ha vázlatosan is, ám mégis megvilágítja: mi a probléma azzal a természetesnek tűnő elgondolással, hogy az újdonság genezise és ezzel együtt mindenfajta tanulás is egy olyan fokozatos felhalmozódás, amely csupán korábban elsajátított, már

meglévő elemeket tételez fel; hogy miért nem állíthatjuk: mind a fogalmak, mind a szemléletek genezise csupán korábbi szemléletekre és fogalmakra épül.

A fogalmi genezis esetében különösképpen világos: ez a folyamat nem alapulhat a klasszikus értelemben felfogott – akár fogalmakból, akár szemléletesen adott elemekből kiinduló – *absztrakción*; az általánosabb fogalom keletkezése nem lehet egyfajta elszegényedés, nem vezethet fogalmi tartalmak egyre üresebb osztályaihoz. Éppen ellenkezőleg: a genezis olyan fokozatos artikuláció, amely egyre *komplexebb* tartalmakat eredményez. Ugyan mindig valamiképpen már artikulált elemek alapján zajlik, hiszen – ahogy a példáink is mutatják – mindig egy artikulált tartalom *átrendezésében* áll, azonban ezzel együtt sem azonos egy már meglévő, valamilyen szempontból gazdagabb tartalom fokozatos kimerítésével. A számunkra releváns szempontból a már készen álló tartalmak definíció szerint *különbözőek*, s így a közöttük fennálló hasonlóságok nem elégségesek egy *új fogalom* létrejöttének magyarázatakor. Az utóbbit egy szakadék vagy egy ugrás választja el mindentől, ami korábban adott. A vizsgált genezis egy olyan folyamat, egy olyan fokozatos felhalmozódás, amely szüntelenül megbicsaklik; amelyet újra és újra ugrások szakítanak meg. Látni fogjuk azonban, hogy a már adottat a keletkezőtől elválasztó ugrás az újdonság keletkezését jellemző ugrásnak csak az egyik – ráadásul kevésbé érdekes – változata.

2.2. A körív másik fele: a rész genezise

A tapasztalati genezisére jellemző ugrás most említett változatát nem a tapasztalatfolyamot megosztó hiányosságként kell elképzelnünk. Világosnak tűnik, hogy bármiféle tapasztalati genezis bizonyos értelemben folytonos. Ha például a fogalmak *már adott* generikus-specifikus szinteket magába foglaló hierarchiáját vesszük szemügyre, azok az ugrások, amelyekről eddig beszéltünk észreveghetetlenek. Egy *már kész* fogalmi struktúrában minden szint problémamentesen épül az előzőre; a klasszifikáció absztrakción alapuló lépései minden különösebb fennakadás nélkül, folytonosan vezetnek az egyre magasabb szintű fogalmakhoz, és a rájuk épülő empirikus törvényszerűségekhez. Ennek oka abban rejlik, hogy egy új fogalom visszafelé átalakítja a korábban adott hierarchiát; megteremti azokat a részeket, amelyek alapján a korábban olyannyira

különböző elemeket hasonlónak látjuk, és amelyek alapján azok egy olyan struktúrába illeszkednek, amelybe az új fogalom is már hézagmentesen simul bele. Éppen ezért, amint megvan egy új elem, a korábbiakat már csak úgy tudjuk látni, mint amelyek kontinuous módon, minden ugrás nélkül kapcsolódnak össze a keletkezővel. Amint ráérezünk egy új mozdulatra, utólag azonnal világossá válik az is, hogy az elsajátítás lépései során használt eszközök miként vezettek el hozzá. A keletkező elem – azzal, hogy retroaktív módon átírja a hozzá vezető lépésekben szerepet játszó elemeket – újra és újra *megteremti* a kontinuous átmenetet. Az ugrás most tárgyalt változata ennek megfelelően eltűnik a tapasztalatfolyamból.

Ezzel megérkeztünk az általunk vizsgált kör másik ívének vizsgálatához: itt nem a már adott elemektől haladunk a keletkező felé, hanem éppen fordítva: azt vizsgáljuk, miként alakítja a keletkező a bizonyos értelemben nála korábbinak vagy alapvetőbbnek tekinthető elemeket. Mindenekelőtt azonban azt kell majd megértenünk, hogy a most említett retroaktív visszahatás révén valójában *egy kör* zárul be: a keletkező elem ugyanis éppen azt a szférát alakítja ily módon ki, amely alapján a saját genezise zajlik. Láttuk azonban, hogy a visszamenőleges átalakítás *előtt adott* elemeket egy ugrás választja el a keletkezőtől: azok önmagukban nem elegendőek a genezis megértéséhez. Éppen ezért valójában nem *a már adott*, hanem paradox módon éppen *az utólagosan létrejövő* keletkezése lesz az, amellyel az új elem genezise egyfajta kört alkot.

E látszólag ellentmondásos folyamat első lépéseként azt kell belátunk, hogy a különböző típusú hasonlóságok tapasztalata bizonyos értelemben *valóban* feltételezi, hogy már képesek vagyunk önállóan felismerni azt a vonást, amelyet az egymáshoz hasonló elemekben részként azonosítunk be, ám *nem azért* – ahogyan annak a klaszszikus, absztrakción alapuló felfogás szerint lennie kellene –, mert a releváns összetevő részként már *az előtt* is ott rejlene az egymáshoz rendelt elemekben, hogy felismernénk magát a hasonlóságot. Éppen maga a keletkező, vagyis az *önálló elemként fellépő rész* lesz csak az, amely *létrehozza* az elemeknek azt a *pregnans értelemben vett részét*, amely alapján azok egymáshoz hasonlónak tekinthetők. A kör most vizsgált íve nem más, mint a (pregnans értelemben vett) *rész genezise*.

A jelenség közelebbi megértéséhez vegyünk példaként két testvért. Megtörténhet, és gyakran meg is történik, hogy bár ismerjük mindkettőjüket, mégsem tudunk a köztük fennálló rokonságról, és nem

is látjuk őket hasonlónak. Ha azonban egy alkalommal valamelyik szülő társaságában látjuk a testvéreket, mégis megeshet, hogy hirtelen felfigyelünk a közöttük fennálló hasonlóságra.

Ebben az esetben nem egy olyan aspektust észlelünk, amely bármelyik testvér arcán *önmagában* is beazonosítható lenne, vagy amely a két testvér egymás mellé állított arcának kontrasztjában már magától kiemelkedhetne. A szülő arcán egyetlen szemléletben egyesül két olyan különböző vonás, amelyben ő a két testvérré a klasszikus felfogás szerint külön-külön hasonlít. Éppen ez a különböző és eddig egymástól függetlenül ismert vonásokat egyesítő arc nyit csak meg egy olyan új perspektívát, amelyből nézve a testvérek már egymáshoz is hasonlónak mutatkoznak. Ekkor a *közös vonásokat egyesítő új arcot* magát fedezzük fel azon a két arcon, amelyet korábban nem láttunk hasonlónak. Valójában a szülő arca, egy önállóan adott elem *teremti csak meg* azt az új aspektust, amelyet most már a két hasonlónak látott arcon mint közös részt fedezünk fel. Amíg ez az elem nem volt adott, addig nem voltunk képesek semmi közöset észlelni. A közös részt az önállóan adott, független elem indukálja, azaz ez *hozza csak létre*.²¹⁸

A gondolat, hogy egy új fogalom vagy szemlélet valamiképpen *megteremti* elemek olyan vonásait vagy részeit, amelyek révén azok egymással relációba kerülnek, például hasonlítani kezdenek, egyéb példák révén is könnyen megvilágítható. Vethetjük akár azokat az eseteket is, amelyeket Kant maga említ: egy olyan új rendszer esetén, mint amilyen a nemek és fajok Linné-féle hierarchiája, a megtalált új nemfogalom maga hozza létre a besorolást nyert fogalmak tartalmában azokat a részeket, amelyek alapján azok egy közös genuszhoz tartoznak. Azok a fajok, amelyek a kategorizálás előtt egy egymással mindenféle viszonyt nélkülöző kaotikus aggregátumot alkottak, éppen a nemfogalom alá történő besorolás révén nyernek közös tartalmat. Vagy a fogalmaktól ismét a szemléletek felé fordulva: azok az egyedek, amelyek az önállóan adott közös jegy megpillantását megelőzően oly különbözőnek tündek, a megtalált új aspektusból tekintve már hasonlónak *látszanak*. Ám vethetünk akár egy másik olyan példát is, amelyre Kant maga gyakran utal: a Newton előtt

²¹⁸ Látszólag a példa nem más, mint a wittgensteini családi hasonlóság fogalmának egy esete. A *Filozófiai vizsgálódásokból* azonban nem világos, hogy Wittgenstein a hasonlóság felismerését egy *produktív* folyamatnak tekinti-e, vagyis hogy a jelenséget szemléletesen adott elemek, illetve – általánosabban fogalmazva – pregnáns értelemben vett részek geneziseként fogja-e fel.

különbözőnek tekintett égi és földi mechanika a Newton-törvények fényében már egyazon törvényszerűség két a eseteként tűnik fel.²¹⁹

Ezekben az esetekben tehát az általánosabb fogalomnak, vagy – még általánosabban fogalmazva – annak az új elemnek, amelynek a genezisééről számot szeretnénk adni, már *adva kell lennie ahhoz*, hogy a genezis kiindulópontjaként szolgáló hasonlóságot fel tudjuk ismerni. Ennek ellenére az eljárás mégis egy *produktív* folyamat lesz, hiszen, bár a már adott elem nem új, *létrehoz* valami újat, nevezetesen egy *részt*. Az újdonság tehát ebben a lépésben nem egy önállóan megjelenő elem, hanem egy *rész* keletkezésében áll.

Igaz lesz tehát, hogy ha nem lenne keletkező új vonás vagy aspektus *már eleve adott*, akkor nem tudnánk felvenni azt a nézőpontot, amelyből nézve a keletkezésükhöz alapul szolgáló specifikusabb elemek hasonlóknak tűnnek, és nem tudnánk kiemelni azt a részt, amelyet bennük a hasonlóság felismerésekor azonosítunk, ám a releváns vonás nem az adott egyes elemek *eleve elkülöníthető* részeként jelenik meg, és nem is pusztán abban a kontrasztban emelkedik ki belőlük, amelybe azáltal kerülnek, hogy valamiféle passzív folyamat révén egymás mellett jelennek meg. A produktivitás a gondolatmenetnek ebben az első lépésében nem egy már adott *közös rész kiemelését*, önálló formában való megragadását jelenti, hanem éppen fordítva: azt, hogy egy *önállóan adott* elemet képesek vagyunk *részként felfedezni* tőle különböző elemek egy osztályában. A genezis ebben az értelemben nem egy rész önállósulását, hanem egy önállóan adott elem *részként való megjelenését*, vagyis a rész geneziséjét jelenti.

Első pillantásra azt kell mondanunk: a rész genezise egyáltalán nem tekinthető a kiinduló kérdésünkre adott válasznak, hiszen *feltételezi* azt a fogalmat, amelynek a geneziséjét meg szeretnénk világítani. Valójában azonban az eddigi belátások szoros kapcsolatban állnak az eredeti problémánkkal. A most vizsgált jelenség ugyanis éppen annak a körnek az egyik félkörívét írja le, amely az új fogalmak keletkezésének mélyén rejlik. Az önállóan adott részt ugyanis magát sem kell feltétlenül a hasonlóság felismerését *megelőző* adottságnak tekintenünk. Ha csupán a rész genezisének retroaktív folyamatát tartanánk szem előtt, akkor óhatatlanul az általános adottságok platóni metafizikájának egy változatához jutnánk. Ha az általános elem adottságából kiindulva magyarázzuk a rész keletkezését, akkor

²¹⁹ Az előbbi példa a 36. oldalon (s. 28.) szereplő lábjegyzetben található, az utóbbi utalások szintjén felmerül például a 296. oldalon (A269/B273).

csupán megfordítjuk azt a sémát, amely a már adott részek alapján magyarázza az általános létrejöttét, ám *lényegileg* nem változtattunk azon: a tapasztalatot egy adott elemekből felépülő, *jólfundált* rendszerként képzeljük el. *Éppen ez a séma* azonban az, amelytől el szeretnénk szakadni.

Ehhez mindenekelőtt arra kell figyelniünk, hogy a tapasztalatfolyam anticipáción alapuló retroaktív átalakításában, amelyről most szó esett, az anticipációt olyan elemek teszik lehetővé, amelyek maguk csupán az anticipált alapján jöhetnek létre. A következő lépésben azt kell megértenünk, hogy az anticipációhoz alapul szolgáló elemek, és maga az anticipált *kölcsönösen függenek* egymástól. Az anticipáció nem pusztán az előző részben leírt egymással összeolvadó részek adottságát veszi alapul, hanem azoknak a részeknek az adottságát is, amelyek csak az anticipált alapján keletkeznek. A rész genezise révén *valójában egy kör két íve zárul össze*.

2.3. A kölcsönös függés jelensége

Minden olyan kísérlet, amely a körből kilépve megpróbálja kisütni a jelenségben rejlő feszültséget, azt feltételezi, hogy vannak olyan, a keletkezőtől különböző, attól függetlenül adott elemek, amelyek képesek összekapcsolódni egymással. Minden ilyen jellegű elgondolás már készen adott fogalmi vagy fogalmak nélküli összetartozásokat, valamiféle passzív, ösztönszerű, vagy éppen *a priori* adott fogalmakon alapuló kapcsolatokat tételez fel. Ilyen módon azonban éppen arról a *kétirányú* függésről nem képes számot adni, amely a keletkező és az őt megalapozó elemek között *bármilyen típusú* genezis során fennáll.

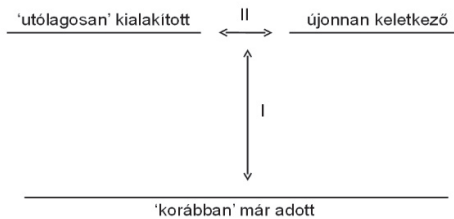
A radikális újdonság keletkezésének folyamata ugyanis azért nem alapulhat *már adott*, egyszerűbb elemek szintén *adott* kapcsolatainak rendszerén, mert a tapasztalatnak azok az elemei, amelyekre alapozva a genezist megpróbáljuk leírni, sohasem a tapasztalat szövetében *a keletkezőtől függetlenül*, már készen várakozó adottságok. Egy új fogalom nem csupán *hozzáad* valamit egy már létező struktúrához, hanem egyszersmind *át is alakítja* azt, legyen a szóban forgó struktúra akár fogalmilag, akár szemléletesen megragadható. Amikor úgy fogalmazunk: egy új fogalom révén megragadunk egy esetleg nem fogalmi eredetű kapcsolatot, akkor az utóbbi valójában éppen a keletkező fogalmak által lehetővé tett megragadás révén nyeri csak el határozott körvonalait. A fogalmi megragadás nem csupán egy

külső forma, amelyet egy már készen várakozó és a fogalmi megragadást változtatlanul átvészelő anyagra alkalmazunk. A fogalom nélküli összetartozás mélyén – ha annak egy új fogalom genezisében juttatunk szerepet – éppen *a szóban forgó fogalom által* alakított kapcsolatokat találunk. Mindez, megfelelő módon átalakítva, ismét igaz lesz a szemléletek genezisének alapjainál felbukkanó, esetleg már fogalmilag szervezett kapcsolatokra is. Éppen ez a *kölcsönösség* az, amire az újra és újra felbukkanó cirkularitás jelensége fel kívánja hívni a figyelmünket.

Az újdonság genezise csak az önállóan adott és a pregnáns értelemben vett rész közötti *kölcsönös*, tehát *kétirányú* függés révén érthető meg. Igaz lesz ugyan az előző szakasz állítása, hogy éppen az adottként tekintett, vagyis anticipált új elem teremti meg azt az aspektust, amelyből nézve bizonyos specifikusabb elemek hasonlóknak tűnhetnek fel, ám ehhez hozzá kell tennünk: az önállóan adott rész hasonlóságoknak *éppen azt a rendszerét* hozza létre, amely *a saját geneziséét lehetővé teszi*. Egyrészt, amikor egy új fogalom keletkezik, a fogalom maga alakít ki bizonyos vonásokat, és csak *ezután* lesz a releváns, specifikusabb elemekre alkalmazható. A tulajdonságok tehát, amelyeket ily módon megteremt, éppen azok, amelyek miatt a szóban forgó elemek a fogalom alá esnek. Másrészt azonban – éppen az előbbieket miatt – a létrehozott vonások nem mások, mint amelyek miatt a szóban forgó elemeket egymáshoz hasonlóknak látjuk, s amelyekből kiindulva magához az új fogalomhoz egyáltalán eljuthatunk. Az új fogalom által *létrehozott* elemek éppen azok, amelyek alapján *a fogalom maga létrejöhet*. A rész genezisével együtt el kell tehát azt is ismernünk: a keletkező fogalom mégis a specifikusabb fogalmak (vagy a terjedelmükbe eső elemek) közreműködése révén állhat csak elő. Éppen erre gondolunk, amikor úgy fogalmazunk: a fogalmat ezekből absztraháljuk. Ezek a specifikusabb fogalmak azonban nem adóttak a keletkezőtől függetlenül, vagy azt megelőzően.

Amikor egy felfedezés – például egy új fogalom – megszületik, vagy akár csak beugrik egy frappáns hasonlat, akkor a megtalált elem ugyan nem áll készen, ám nem is a semmiből bukkan elő: valamilyen módon éppen a később relevánsnak bizonyuló elemek kényszerítik ki; az ezek között zajló játék hozza csak létre. A hagyományos, absztrakción alapuló elképzeléssel nem az a probléma, hogy minden részletében hamis, hanem az, hogy a keletkezés mélyén rejlő folyamatnak csupán egy olyan *részét* írja le, amely önmagában nem áll meg.

A retroaktíve, utólagosan létrehozott és az anticipált új elem tehát annyiban állnak *cirkuláris* viszonyban egymással, hogy kölcsönösen feltételezik egymást (ezt jelöli a 12. ábrán a II-vel jelölt kétirányú nyíl). Az gondolhatnánk, hogy ez a viszony élesen szemben áll azzal, ahogyan a 3.1. részben tárgyalt, *korábban adott* elemek viszonyulnak a most említett két elem bármelyikéhez. Láttuk: az adott elemek szintjét egy ugrás választja el keletkező elemek szintjétől. A következő részekben azonban be fogom látni, hogy ugrás és kölcsönös függés valójában összetartoznak. Nemcsak az lesz igaz, hogy az ugrás korábban bevezetett relációja maga is a kölcsönös függés egy formája (az ábrán ezt jeleztük már most azzal, hogy az ugrást jelző I-es nyíl is kétirányú), hanem az is, hogy a most tárgyalt kölcsönös függés maga is az ugrás egy változata lesz. Azt is látni fogjuk, hogy az I-es és a II-es ugrás valójában bizonyos értelemben egyszerre, egyetlen pillanatban történik. Az eddig megkülönböztetett három réteg egyszerre nyílik szét, egyszerre különül el egymástól.



12. ábra

Az a tény azonban, hogy ezt a két jelenséget *egyszerre* ismerjük fel, azt is jelenti, hogy a két folyamat elvarratlanul maradó *logikai feltételeiben* szükségképpen valami olyasmit pillantunk meg, ami éppen a másik folyamat eredményeként adódhat csak. A kölcsönös függés statikus jelensége így óhatatlanul felveti az időbeli keletkezés, a genesis problémáját: a létükben logikailag kölcsönösen függő elemek csak *egyetlen pillanatban*, csak *egyszerre* keletkezhetnek. A kölcsönös függés, illetve cirkularitás ennek megfelelően két különböző, egy logikai és egy temporalitással kapcsolatos problémát vet fel.

A kölcsönösen függő elemekből álló rendszerek sajátosságait – ahogyan azt például Gilles Deleuze kiemeli – a strukturalizmus egymástól meglehetősen különböző területeken azonosította be.²²⁰ Ehhez azonban azonnal hozzá kell tenni: ezek a területek jellemzően nem a tapasztalat és az érzékelés általam vizsgált szférái. A strukturalisták ezenfelül a statikus vagy szinkron vizsgálódásokat helyezték előtérbe, így a kölcsönös függésnek a tapasztalati genezissel, illetve a tapasztalat *temporalitásával* kapcsolatos problémái vizsgálódásaik során óhatatlanul háttérbe szorultak. A tapasztalatfolyamot és a keletkezését meghatározó időbeliségnek látszólag nincs strukturalista elmélete.²²¹

²²⁰ Deleuze, Gilles: How do we Recognize Structuralism? In: *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, Los Angeles, Semiotext(e), 2004, 170–191. (L. különösen a III. részt.) Deleuze azoknak az elemeknek viszonyát, amelyek „egymást kölcsönösen meghatározzák”, *differenciális* viszonynak nevezi (176.) A kifejezéssel a differenciálszámításra, illetve a differenciálhányados fogalmára utal, mert szerinte az ebben szerepet játszó két változó (dy és dx) jó példa arra, hogy két elem kölcsönösen meghatározza egymást: „ dy -t y és dx -et x teljesen meghatározatlanul hagyja, ám dy/dx mégis tökéletesen meghatározott, mivel a relációban szereplő két elem egymást határozza meg” (uo.). Mindez nehezen értelmezhető, hiszen a d/dx (vagy dy/dx vagy $df(x)/dx$) az f függvény x szerinti deriváltfüggvényét jelöli (egy másik bevett jelölésmód szerint ugyanezt fejezi ki $f'(x)$), és így nem bontható fel két olyan változóra (dy -ra és dx -re) amelyek (vagyis az általuk jelölt mennyiségek) egymástól függhetnének. Ha mégis értelmezni próbáljuk, mire gondolhat Deleuze, akkor talán dy -on és dx -en a függő és a független változók (y és x) *megváltozását* kell értenünk. A független változó (x) megváltozása (dx) azonban nyilvánvalóan nem határozza meg a függő változó, vagyis a függvényérték (y) megváltozását (dy -t), hiszen például egy nem szigorúan monoton függvény esetében (amilyen például a *szinusz* függvény) x adott megváltozásához (egy adott dx -értékhez) nagyon sokféle dy tartozhat, és természetesen a fordított irányú függés sem áll fenn. Hamarosan látni fogjuk, hogy bár a kölcsönösen meghatározott elemek tapasztalati genezisének nem lehet tisztán matematikai példával szemléltetni, bizonyos típusú változásokat leíró függvények és a differenciálhányados fogalma maga is egy fontos – bár csak egyoldalú – segédeszközként vagy képként szolgál majd az elemzésekhez. Ez a kép azonban egészen mást fog szemléltetni, mint amit Bergson és nyomában Deleuze a segítségével meg kíván mutatni. Ha nem is a kölcsönösen függő elemek keletkezésének, az előálló elemek egymáshoz való sajátos viszonyának mégis lesz majd egy matematikai (halmazelméleti) modellje is.

²²¹ Ez alól nyilvánvaló kivételnek tűnik például Jacques Lacan, akinek a *Logikai idő* c. korai írása már a címében is utal a most felvetett összefüggésre. Az írásra a későbbiekben még részletesebben is visszatérek.

3. CÍRKULARITÁS ÉS FOLYTONOSSÁG

Az eddig vizsgált kör két összezáruló ívét az önállóan adott és a pregnáns értelemben vett rész genezise alkotja. Láttuk: mindkét folyamat csupán a másik révén világítható meg; bármiféle új elem genezise éppen azoknak a részeknek a kapcsolatán alapul, melyeket egy utólagos konstitúció révén ő maga tesz csak lehetővé. E paradoxnak tűnő gondolattal kapcsolatos ellenérzéseinknek két fő forrása van. Egyrészt első pillantásra úgy tűnik: ha elfogadjuk, óhatatlanul valamiféle ellentmondásba ütközünk. Az elképzelés látszólag szemben áll azzal az intuíciónkkal, amely szerint feltétel és feltételezett viszonya *logikailag* rögzítettnek tűnik. Másrészt könnyű úgy gondolni: még ha *logikailag* lehetséges is egy ilyen elgondolás, az akkor is ütközik a tapasztalatainkat alapvetően jellemző *időbeliség* természetével. Annak genezise, ami egy másik elemet lehetővé tesz, nem csupán *logikailag* nem alapulhat magán a lehetővé tett elemen, hanem *időben* sem lehet annál későbbi. A két probléma természetesen szoros összefüggésben áll egymással.

3.1. Cirkularitás és ellentmondás

Ahhoz, hogy eloszlathassuk a fenti ellenérzéseink egy részét, elsőként azt kell pontosítanunk, mit is értünk a kölcsönös függés logikai problémáján. Nyilvánvalónak tűnik ugyanis, hogy bizonyos értelemben az egymást kölcsönösen feltételező elemek gondolata semmiféle ellentmondást nem foglal magában.²²² Arra kell azonban figyelni, hogy az önállóan adott és a pregnáns értelemben vett rész kölcsönösen egymást feltételező viszonya mögött a *rész* és az *egész* körkörös kapcsolata húzódik meg. A *rész* genezise ugyanis az előbb elmondottak miatt olyan *egészeket* tételez fel, amelyek összetevői csupán a szóban forgó genezis során artikulálódnak. Itt tehát *részek* olyan keletkezéséről van szó, amely *feltételezi* azoknak az egészeknek a meglétét, amelyek részeként a szóban forgó elemek megjelennek.

Másrészt viszont az önállóan adott rész (az új *általános fogalom*) genezise – vagyis a hagyományos értelemben felfogott absztrakció

²²² Például két különböző kijelentést, amelyek egymásnak kölcsönösen szükséges feltételei, a logikában egyszerűen *ekvivalens*nek neveznek.

– éppen olyan egészeket tételez fel, amelyek között egy a részeik hasonlósága révén szövődő affinitás áll fenn. A körnek ezen a második ívén tehát az egészek már valamilyen formában artikuláltak; olyan részekből épülnek fel, amelyek adottságát a keletkezésük feltételezi. A kölcsönös függés fogalma, illetve az önállóan adott és a pregnáns értelemben vett részek dialektikája visszavezet a rész és az egész dialektikájához.

Ezek után már könnyebben megragadható, min is alapul, és hogyan is osztható el a korábban említett ellenérzéseink egy része. Könnyen úgy tűnhet, hogy a rész és az őt elemként tartalmazó egész ilyen cirkuláris viszonya óhatatlanul az önmagát elemként tartalmazó egész elképzeléséhez, vagyis egy olyan nézethez vezet, amelynek ellentmondásos voltát már a Russell által megfogalmazott jól ismert paradoxon is mutatja.²²³

Azonban a rész és az egész cirkuláris viszonya, amely mind a klaszifikáció, mind az érzékileg adott alapelemek beazonosításának problémája mögött meghúzódik, valójában nem vezet semmiféle paradoxonhoz: az elemként felfogott rész és az őt tartalmazó egész kölcsönviszonya nem jelent ellentmondást. Amint azt a Peter Aczél által kidolgozott úgynevezett nem-jólfundált halmazelmélet lehetősége megmutatta, azok a megoldások, amelyek hagyományosan a Russell-paradoxon kiküszöbölésére születtek, két olyan egymástól független problémát eliminálnak, amelyek közül csak az egyik felel a paradoxonért. Mind a Russell és Whitehead által kidolgozott típuselmélet, mind a Zermelo–Fraenkel-féle axiomatikus halmazelmélet „két legyet üt egy csapásra”: mindkét megoldás egyszerre kiküszöböli ki az olyan túlméretezett összességeket (az úgynevezett valódi osztályokat), amelyek túl nagyok ahhoz, hogy más összességek (halmazok) elemeiként lépjenek fel, vagyis hogy individuumként lehessen őket kezelni, és az olyan furcsa halmazokat, amelyek felléphetnek saját maguk elemeiként, vagy amelyekből kiindulva az elemek relációja révén „hurkokat” lehet képezni. Az utóbbira példa az elemként egymást kölcsönösen tartalmazó, egymástól az általunk használt értelemben kölcsönösen függő két halmaz is ($A \in B$, $B \in A$). A paradoxon elkerüléséhez azonban elegendő az egyik megszorítás: „a probléma kulcsát a halmaz/osztály megkülönböztetése jelenti, nem pedig az, hogy számúzzuk az önmagukat elemként tartalmazó

²²³ A rész és az elem különbsége a mondanivalóm szempontjából nem lényeges, így ettől eltekintek.

halmazokat.”²²⁴ A cirkularitás és a méret problémája valójában elválasztható egymástól: a paradoxon, illetve az ellentmondás úgy is eloszlik, ha a halmazok közül csupán a túlméretezett individuumokat kűszöböljük ki, ám a hurkokat tartalmazó, vagyis nem-jólfundált halmazokat megőrizzuk. Az úgynevezett nem-jólfundált halmazelmélet, amely ezt a lehetőséget valósítja meg, konzisztens elmélet.²²⁵ Mindez jól mutatja, hogy az egymástól kölcsönösen függő elemek jelenléte, amit a tapasztalat rétegeinek elemzése során több különféle formában is felmutattam, bár első pillantásra paradoxnak hat, valójában semmiféle ellentmondást nem foglal magában: a tapasztalat minden logikai probléma nélkül tekinthető nem-jólfundált rendszernek.

A nem-jólfundált halmazok elmélete egyike azoknak a nagy horderejű felfedezéseknek, amelyek nyomán alapvetőnek tűnő intuíciónkat kell revideálnunk. Az elmélet mögött rejlő belátás hasonló filozófiai jelentőséggel bír, mint például az a felismerés, hogy egy folytonos mennyiség nőhet a végtelenségig anélkül, hogy minden határon túlnőne, hogy egy valódi rész nem feltétlenül kisebb az őt tartalmazó egésznél, hogy van olyan matematikai rendszer, amelyben bizonyos feltételek teljesülése esetén nem minden a rendszerben megfogalmazható igaz állítás bizonyítható, vagy akár a kvantum- és a relativitáselmélet bizonyos belátásai.

Az élményfolyamra vonatkozó eddigi gondolatmenetek egy része éppen azt világítja meg, hogy a tapasztalatról való gondolkodáshoz a nem-jólfundált halmazok elképzelése mögött rejlő belátás nélkülözhetetlen; hogy a nem-jólfundált univerzum elképzelése nem pusztán egy üres teoretikus lehetőség, egy ügyesen kitalált fogalmi játék.²²⁶ Sőt, a tapasztalatfolyamra vonatkozóan a nem-jólfundáltság még egy szigorúbb értelemben is megfogalmazható: ennek a területnek nem csak egyes furcsa elemei azok, amelyek a most vázolt körköröséggel jellemezhetőek: itt valójában *egyáltalán nincsenek* végső elemek. Mivel a nem-jólfundált halmazoknak megfeleltethető cirkuláris struktúrák ekvivalensek úgynevezett végtelen leszálló ágakat tartalmazó struktúrákkal (uo.), így ez egyben azt is jelenti, hogy a tapasztalatfolyamot egy sajátos értelemben vett végtelenség jellemzi.

²²⁴ Barwise–Etchemendy, 1987, 45

²²⁵ L. Aczél, 1989 és Barwise–Etchemendy, 1987, 44–47.

²²⁶ Barwise és Etchemendy az előbb említett művében csupán az önreferens *kijelentések* elemzésében alkalmazza Aczél elméletét.

3.2. Cirkularitás és időbeliség

Analitikus igazságnak tűnik, hogy mindenfajta keletkezés időben kibomló folyamat. A körkörösségnek az a fogalma, amelyet a keletkezés fogalmával összekapcsoltam, nem csupán logikai jellegű ellenérzéseket vált ki, hanem látszólag az időkontinuum szigorúan monoton természetéről adódó alapintuíciónkkal sem egyeztethető össze. Mely vonatkozásban is áll fenn ez a konfliktus?

A tapasztalati újdonság keletkezésében rejlő cirkularitás és a keletkezéshez közegetként szolgáló belső idő lineáris kontinuumának összekapcsolását az ugrás fogalma teszi lehetővé. Bár első pillantásra az ugrás fogalma legalább annyira összeegyeztethetetlen a belső idő folytonosságával, mint amennyire a cirkularitás annak lineáris természetével, éppen ez fog látszatnak bizonyulni. Láttuk, hogy a tapasztalati genezis bizonyos értelemben mindig egyfajta ugrást foglal magába. Egy új fogalom például visszavezethetetlen korábbi fogalmakra vagy szemléletekre: annak ellenére, hogy egy *folyamat* révén adódik, a folyamat végén mégis szükségképpen „beugrik”. A tapasztalatfolyamatot jellemző ugrás egy időben szövődő folyamat pillanatnyi fennakadása. Mivel azonban a szóban forgó folyamat éppen az élményfolyam, vagyis a belső *időfolyam* tovaáramlása, ezek a fennakadások nem csupán a keletkező genezisének időben szövődő folyamatát érintik, hanem *időbeli* ugrásokat, vagyis *magának az időnek* a pillanatnyi kihagyásait is magukkal hozzák: egy új fogalom *elsajátításának temporalitása* sem kontinuum. Idő és cirkularitás kapcsolatának megértéséhez elsőként ezt a tényt kell közelebbről megvizsgálunk.

3.3. A belső idő és az ugrás

Egy *folyamat* megugrása vagy fennakadása látszólag mindig két párhuzamos lefutást foglal magában: egyrészt minden ilyen esetben *megbomlik* egy struktúra, *felfeslik* egy addig folyamatosan szövődő értelem, ám ezzel együtt egy a szabályszerűséget megalapozó, ahhoz léptékként szolgáló folyamat *változatlanul zajlik tovább*. Amikor megakad a lemez, akkor a felhangzó zene szerveződése ugyan megbomlik, ám a lemeztányér változatlanul forog tovább. Látszólag a korábbiakban tárgyalt belső idő az a végső alap, amely minden *tapasztalható* folyamat fennakadásához, a tapasztalat mindenfajta

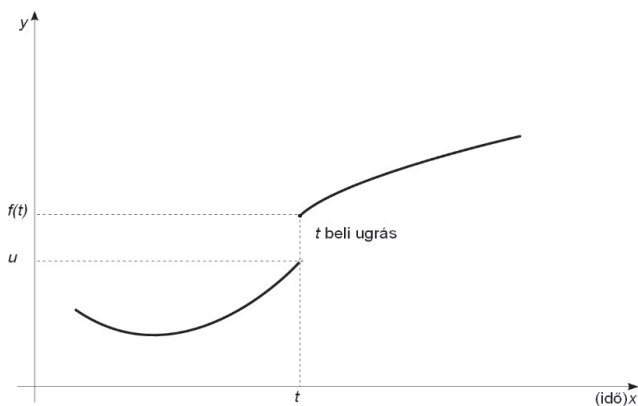
sebességváltozásához – ám valójában minden monoton továbbfolyáshoz is – az utóbb említett háttérfolyamatot szolgáltatja. Az immanens idő egy folyamatosan tovább szövődő belső lépték: úgy tűnik, egy tapasztalt folyamat megbicsaklásakor, ha más nem is, maga ez az átélt idő változatlanul folyik tovább. Ennek megfelelően azt kell mondanunk: a tapasztalatfolyamban beálló ugrás szükségképpen feltételezi, hogy a belső idő, vagyis az annak alapjául szolgáló abszolút időfolyam egyfajta megmaradó háttérként, mindenfajta ugrás nélkül áramlik tovább.

A fennakadás fenti értelmezésében szerephez jutó két folyamat azonban valójában egymástól független. Bár egy szerveződés megbomlásának élménye *ténylegesen* mindig együtt járhat egy hozzá képest külsődleges, monoton módon továbbzajló másik folyamat tapasztalatával, *lényegileg* nem foglal semmi ilyesmit magában. Egy struktúra felbomlása egy, a szerveződés szövetén belülről átélhető élmény: értelmét tekintve nem csupán az „ugyanakkor valami más folytatódik” tapasztalatát nem implikálja, hanem a folyamat és az időbeli egymásutániség minden képzetétől is független. Egy térben kiterjedt minta szabálytalanságának észleléséhez hasonlóan bármely egyéb típusú fennakadás tapasztalatában is mindig elkülöníthető egy *atemporális*, tisztán a szerveződés *értelmének* felbomlásához kötődő jelentésréteg. Hamarosan látni fogjuk, valójában a változás legalapvetőbb típusa éppen egy lépték nélküli, vagyis bizonyos értelemben *atemporális* ugrás. Ugyanakkor az is világos lesz: azért vagyunk hajlamosak ezt a tényt figyelmen kívül hagyni, mert a változás fogalmát óhatatlanul összekapcsoljuk egy olyan fogalommal, amelyik valójában nincs lényegi összefüggésben vele. Ez a fogalom nem más, mint a folytonosság: hajlunk arra, hogy a változás fogalmát a folytonos alakulás fogalmára szűkítsük le.

A kérdés, hogy van-e egy olyan monoton módon, változatlan sebességgel folyó belső időfolyam, amely minden tapasztalati változás alapjául szolgál, és a nézet, hogy minden változás folytonos, hogy egyetlen változás sem foglal magába ugrásokat, összefügg: ha elfogadjuk, hogy egy folyamatban szigorú értelemben beállhatnak ugrások, akkor fel kell adnunk, hogy van egy olyan, a háttérben tovább zajló abszolút változás – esetünkben egy folytonosan továbbáramló belső idő –, amely a változás végső léptékeként szolgál, és amelyre támaszkodva bármely változás gyorsaságát mérhetjük. Egy változásban beálló ugrás ugyanis bizonyos értelemben éppen azt jelenti, hogy az adott pillanatban a szóban forgó folyamat *végtelenül*

gyorsan változik, vagyis nincs olyan időszakasz, s így a változás méréséhez léptékként szolgáló egység sem, amelyre támaszkodva ebben a pillanatban a változás gyorsasága mérhető lenne. A változás ekkor nem *nagyon gyorsan*, hanem *egyetlen pillanatban* történik (l. a 13. ábrán szemléltetett folyamatot).²²⁷ Tulajdonképpen azt sem mondhatjuk, hogy végtelen sebességgel zajlik: egy ilyen változás ugyanis szigorú értelemben *nem időbeli*. Nem alapozza meg a belső idő egy olyan, a háttérben változatlanul lefutó folyamata, amelyhez mérten a változás gyorsasága, vagyis a sebessége mérhető lenne. A *keletkezés* a változás egy olyan formája, amelynek *nincs változási gyorsasága*; sebességének méréséhez nem adható meg semmiféle lépték.

²²⁷ Pontosabban megfogalmazva: egy (f függvénnyel leírható) *változó* mennyiség t pillanatban ugrik, ha a változó mennyiség értéke, ahogyan időben közelítünk t pillanathoz nem közelít a mennyiség t -beli értékéhez ($f(t)$ -hez): ahogyan időben közelítünk t -hez, tehát ahogyan a t -hez viszonyított időkülönbség közelít a 0-hoz, a mennyiség eltérése a $f(t)$ -től nem közelít ugyanígy a 0-hoz: a mennyiség értéke tehát t pillanatban megugrik. Ha u -val jelöljük azt az értéket, amelyhez a változó mennyiség értéke közelít, amikor időben közelítünk t -hez, akkor nem lesz olyan kicsi időszakasz (és így időbeli lépték sem) amelyre támaszkodva le tudnánk mérni a mennyiség t pillanatot megelőző, $f(t)$ - u változáshoz tartozó változási gyorsaságot: ezt értjük azon, hogy ekkor a változás végtelenül gyorsan vagyis egyetlen pillanatban áll be (a mennyiség nem is veszi fel az $[u, f(t))$ értékeket. A változás ezt az intervallumot átugorja). A folytonos (ugrás nélküli) változások esetén azonban a változás szélső értékei között a változó mennyiség bármilyen megváltozáshoz meg tudjuk adni azt az időtartamot, amely alatt az adott változás beállt, s így minden ilyen változáshoz lesz egy olyan kiterjedt időszakaszunk, amelynek segítségével az adott változás gyorsasága meghatározható. Ennek megfelelően az a megfogalmazás, hogy az ugrás egyetlen pillanatban zajlik, természetesen nem azt jelenti, hogy az adott pillanatban a változó mennyiség kétféle értéket is felvesz, hanem csak azt, hogy az adott ponton a változást leíró függvénynek egy úgynevezett megszüntethetetlen szakadása van. (Emiatt a függvény ebben a pontban például nem differenciálható.)



13. ábra

Az az ugrás azonban, amely az élményfolyamban keletkező új elem, és a tapasztalatfolyamban már adott elemek között áll fenn, nem csupán egy olyan esemény, amely során a normál módon szövődő tapasztalatfolyam szövete feslik fel az előbb leírt, ugrásszerű módon. Mivel ez az ugrás egyben magának a *belső idő*nek is egyfajta megtorpanása, ezért egy jóval radikálisabb értelemben is *atemporális*. Valójában nem szemléltethető egy olyan függvény grafikonjával, amely feltételezi a változáshoz alapul szolgáló idő kontinuos múlását (ilyen a 13. ábrával szemléltetett változás is). Egy olyan ugrás ez, amelyben nem csupán a változó mennyiség bicsaklik meg, hanem az élményfolyam, tehát a változásokhoz alapul szolgáló *belső idő* maga is. Olyan cezúra ez az átélt idő szövetében, amelyben a tapasztalat végsőnek tekintett léptéke ugrik meg. Az ilyen momentumokban bizonyos értelemben megszűnik, vagyis nem múlik a *belső idő*. A tapasztalati keletkezés pillanataiban a *belső idő*folyamban jelentenek atemporális momentumokat. Mivel ez a fajta változás egy kettős ugrásként jellemezhető, megértéséhez célszerű visszatérni a hagyományos, transzcendens időben zajló változás, majd az így értelmezhető egyszerű ugrás részletesebb vizsgálatához.

3.4. A pillanatnyi változás két értelme

Az ugrás fogalma tehát a pillanatnyi változás fogalmán keresztül világítható meg: az ugrás a pillanatnyi változás egyik formája.²²⁸ Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy az utóbbi fogalom értelmetlen. Hogy miért, az a legkönnyebben talán a pillanatnyi sebesség hétköznapiaink során is használt fogalmának segítségével szemléltethető, hiszen a sebesség a változás egyik formája: a hely, illetve egy adott ponttól mért távolság változásának gyorsasága (minél gyorsabban változik egy test adott ponttól mért távolsága, annál nagyobb a sebessége).²²⁹ A *pillanatnyi* sebesség tehát nem más, mint a távolság pillanatnyi változásának gyorsasága. Ha tehát nincs értelme a pillanatnyi változás fogalmának, akkor a pillanatnyi sebesség fogalmának sincs. Ekkor azonban azonnal a mozgó nyíl Zénon által megfogalmazott apóriájával kell szembenéznünk: ha egyetlen pillanatban sem beszélhetünk egy mozgó tárgy sebességéről, akkor nem beszélhetünk értelmesen annak mozgásáról, illetve – a problémát kitágítva – a változás fogalmáról sem.²³⁰

Ahhoz, hogy megértsük, mit is jelenthet egy *pillanatnyi* változás, elsőként magát a változás fogalmát kell pontosan meghatároznunk.

²²⁸ A pillanatnyi változásnak vannak egyéb, például folytonos változatai is (például a változásban egyetlen pillanatban beálló törés), ezek azonban a jelen téma szempontjából nem érdekesek.

²²⁹ Egészen pontosan a megtett út változásáról kellene beszélni, ám egyenes vonalú mozgások esetében ez nem jelent különbséget az adott ponttól mért távolság változásához képest. Az egyszerűség kedvéért a példában erre az esetre szorítkozom.

²³⁰ Bergsonnak a Zénon-apóriák differenciálszámításból adódó megoldásával szemben megfogalmazott kritikája nem alkalmazható például a mozgó nyíl apóriájára. Ő abból indul ki, hogy ha a mozgást pillanatnyi állapotokra bontjuk fel, akkor „úgy okoskodunk a mozgásról, mintha mozdulatlanságokból lenne összetéve” (*A gondolkodás és a mozgó*, 118), vagyis a mozgást megállásokból, *nyugvó* pontokból próbáljuk összerakni. Ez azonban ellentmondásos vállalkozásnak tűnik. Ha azonban ebben a kérdésben Bergsonnal tartunk, akkor nem vesszük figyelembe, hogy a mozgást anélkül is fel lehet bontani pillanatnyi *állapotokra*, hogy a mozgó testről azt kellene mondanunk: ezekben a pillanatokban áll, vagyis a sebessége 0. Nem vesszük számításba a mozgó test olyan, első pillantásra ellentmondásosnak tűnő *állapotait*, amelyek *nem stacionárius*, hanem *mozgásállapotok*, vagyis azt, hogy lehet értelme a *pillanatnyi* sebesség fogalmának is. Azonnal látni fogjuk, hogy a differenciálszámítás valójában éppen ezt a lehetőséget igyekszik kifejezni, így Bergson kritikája nem alkalmazható minden további nélkül erre az esetre.

Ha ezt a jelenséget szemléletesen szeretnénk megragadni, akkor a változó mennyiség különböző időpontokban felvett értékét kell ábrázolnunk. Ezzel a változást jellemző függvény grafikonjához jutunk. Mivel a sebesség a távolság időbeli változásának gyorsasága, ezért a sebesség vizsgálatához mindenekelőtt a távolságnak az időtől való függését kell ábrázolnunk. Egy változást leíró függvényről a szóban forgó mennyiség változásának gyorsaságát úgy tudjuk leolvasni, hogy megnézzük, mennyit változik a mennyiség (esetünkben a távolság) *egységnyi idő alatt*: vagyis – a sebesség esetében – mennyit nő a megtett út, mialatt az idő egységnyit változik. Ez a mennyiség lesz a távolság változási gyorsasága, vagyis maga a sebesség.

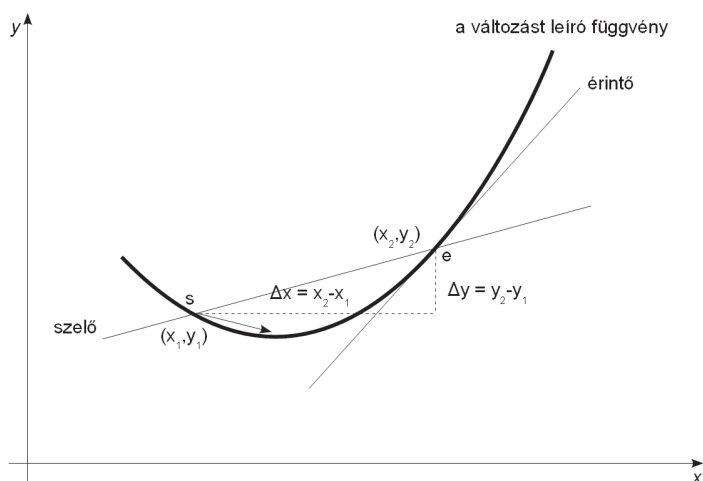
Ha ez a mennyiség minden időegység alatt azonos, vagyis a megtett út minden időegység alatt ugyanannyit változik, akkor a sebesség maga nem változik: a távolság változási gyorsaságának változási gyorsasága nulla (a változást leíró függvény ekkor egy egyenes lesz). Ha azonban maga a sebesség is változik, akkor a távolság változási gyorsaságának is van változási gyorsasága: ez a gyorsulás. Ugyanez a gondolatmenet igaz lesz magára a gyorsulásra is: nem csupán a hely változási gyorsaságának (a sebességnek), hanem a változási gyorsaság változási gyorsaságának is lehet változási gyorsasága és így tovább.

Mindez azt mutatja: a sebesség fogalma nem csupán a *távolság*, hanem bármilyen kvantifikálható mennyiség (például a sebesség) változásának jellemzésére is alkalmazható. A fogalmat általánosíthatjuk: *minden* változásnak van sebessége. A víz lassan forr fel, a Duna vízszintje lassan, a gyermekek viszont gyorsan nőnek, és gyorsan tanulnak: az általuk használt fogalomkészlet és azzal együtt az ismereteik rohamosan bővülnek. A pillanatnyi sebesség értelmezésének problémája így *bármely változás* esetében felmerül.

A számunkra most érdekes nehézséget minden esetben az veti fel, hogy a sebesség fogalmát – mivel az egy mennyiség *időegység* alatt történő változásának nagyságát jelenti – látszólag nem tudjuk egyetlen pillanatban értelmezni. Mivel egy mennyiség változása a mennyiség *két különböző pillanatban* felvett értékének a különbségét jelenti, ezért a *pillanatnyi* változás és azzal együtt a pillanatnyi sebesség fogalma értelmetlennek tűnik. Mivel a változás gyorsaságát mindig a változó mennyiség egy bizonyos időtartam elején, illetve végén felvett értékéből számítjuk, ezért – Bergson szavaival

élve – mindig egy „*intervallum* egyik végére helyezkedünk”,²³¹ s így a változás sohasem lehet pillanatnyi: mindig két végpont által kijelölt intervallumban történő változás átlaga lesz; úgy tűnik, a sebesség mindig *átlagsebesség*. E nehézség kiküszöbölése vezette Newtont és Leibnizet a differenciálszámítás alapjainak kidolgozásához.

Az egy adott pillanatban fennálló változás (a pillanatnyi sebesség) fogalma a változást leíró függvény egy pontjához húzható érintő meredekségének kiszámításával áll kapcsolatban. Minél gyorsabban zajlik ugyanis „egy adott pillanatban” a változás, annál meredekebb az őt leíró függvény grafikonja, pontosabban a grafikonhoz egy adott pillanatnak megfelelő pontban húzható érintő (l. a 14. ábrát). Ha tehát meg tudnánk valamiképpen adni egy függvény egy adott pontjához húzható érintő meredekségét, akkor egy *adott pillanatban* is jellemezni tudnánk a változás gyorsaságát.



14. ábra

Első pillantásra azt gondolhatnánk, hogy a feladat egyszerűen megoldható, hiszen az érintő nem más, mint egy egyenes, és ha ismert egy egyenes *két pontja*, akkor könnyen megadható egy a meredekségét jellemző mennyiség. A problémát az okozza, hogy mivel az érintőnek

²³¹ *Idő és szabadság*, Fordította Dienes Valéria, Budapest, Franklin társulat, é. n. 123.

egyetlen közös pontja van az ismert függvény grafikonjával, így *csak egyetlen* pontját ismerjük.

A megoldáshoz mégis abból az esetből kell kiindulnunk, amikor egy egyenes két pontja is ismert. Az egyenes meredeksége azzal a mennyiséggel jellemezhető, amely megmutatja, hogy mennyit emelkedik az egyenes függőlegesen (vagyis az y tengely mentén), ha vízszintes irányban (az x tengely mentén) egységnyit mozdulunk el: minél többet, annál meredekebb az egyenes. Ezt az értéket úgy kaphatjuk meg, hogy az egyenes ismert két pontja [az ábrán az (x_1, y_1) koordinátájú s pont, és az (x_2, y_2) koordinátájú e pont] esetén az y koordinátáik különbségét (vagyis a függőleges emelkedés értékét, Δy -t) elosztjuk az x koordináták különbségével (vagyis a vízszintes elmozdulással, Δx -szel), azaz kiszámítjuk az $y_2 - y_1 / x_2 - x_1$ hányadost. Nyilvánvaló, hogy ez az érték megfelelő módon jellemzi az egyenesek meredekségét, hiszen minél meredekebb egy egyenes, annál nagyobb lesz ez a szám, és megfordítva: minél laposabb, annál kisebb. Ez a mennyiség, vagyis az egységnyi vízszintes elmozdulás során történő emelkedés nem más, mint az adott egyeneshez tartozó úgynevezett *tangens* érték (ami tehát az egyenesnek a vízszintessel bezárt szögét jellemzi). A pillanatnyi változás problémája nem más, mint a változást leíró függvény egyetlen adott e pontjába húzható érintő tangensének meghatározása: ez az úgynevezett *tangens probléma*.

A megoldást az a megfigyelés jelenti, hogy ha egy folytonos változást leíró függvény esetében vesszük egy adott pont környezetében a függvénynek bármelyik másik pontját, és azt a függvény grafikonján fokozatosan közelítjük az adott ponthoz (az ábrán s pontot – a változás grafikonját a nyíl irányában követve – közelítjük e -hez), akkor a két pontot összekötő egyenesek, vagyis az úgynevezett szelők eközben fokozatosan közelíteni fogják az e pontba húzható érintőt, s így a szelők meredeksége is közelíteni fogja az érintő meredekségét. A szelők meredeksége azonban – mivel ezeknek már két pontja adott – az előbb ismertetett módon könnyen kiszámítható. Az adott pontba húzható érintő meredeksége ennek megfelelően a szelő egyenesek meredekségének úgynevezett határértékeként fog adódni: az a szám lesz, amelyhez a szelő egyenesek meredeksége közelít.

Ezeknek a gondolatoknak a segítségével látszólag értelmezhetővé válik a pillanatnyi sebesség, vagyis az egyetlen pillanatban beálló változás és ezzel együtt a *mozgásállapot* első pillantásra ellentmondásosnak tűnő fogalma is. A fogalom azonban valójában *egészen más* értelmet nyer, mint amit intuitíve összekapcsolnánk vele: az

adott pontba húzható érintő meredekségét jelenti, vagyis azt, hogy milyen gyors *lenne* a változás, *ha* az adott pillanattól fogva egyenletesen, vagyis minden időegység alatt ugyanannyit változna, vagyis ha az adott ponttól fogva nem az eredeti függvény görbéje, hanem az *érintő egyenese* jellemezné a változást. Az ily módon nyert pillanatnyi változás valójában a bizonyos időtartam alatt zajló átlagos változás fogalma révén kap csak értelmet. A görbe adott pontjában beálló változást egyenletes (és így átlagos) változásokkal (szelő egyenesekkel) értelmezzük.²³² Amikor tehát a pillanatnyi változást az adott pontba húzható egyenes meredekségével jellemezzük, akkor a változás egyre rövidebb, ám még kiterjedt időszakok alatt vett átlagai, vagyis egyre rövidebb egyenletes változások révén azonosítjuk: ilyeneknek lesz a határértéke. Egy gyorsuló mozgást végző tárgy egy adott pillanatbeli sebessége egyre rövidebb szakaszokon számított átlagsebességek határértékeként adódik.

Világos, hogy ez a módszer csak azokra a változásokra alkalmazható, amelyek függvényei esetében az adott ponthoz húzható érintő értelmezhető. Az ugrásokat tartalmazó függvények (pl. a 12. *ábra* révén jellemezhető változás függvénye) azonban nem ilyenek. Az ugrás pillanata egy olyan pontot jelöl ki, amelyhez nem húzható egyértelműen érintő: a pillanatnyi változás gyorsaságát ekkor nem lehet a differenciálszámítás módszerével meghatározni, az ilyen változásokat leíró függvények ezekben a pontokban nem differenciálhatóak.

Ezek után világos, hogy nem tartható Bergsonnak a változás differenciálszámítás által adott értelmezésére vonatkozó kritikája. Azt szegezi szembe ezzel az eljárással, hogy az valamiképpen diszkrét pontokból próbálja összerakni azt, ami lényegileg folytonos: két lényegileg különböző és egymásra visszavezethetetlen dolog közül az egyiket visszavezeti a másikra. A mozgásból szerinte így „csak a mozdulatlanságot tartjuk meg”. A differenciálszámítás módszere azonban „hasztalan szaporítja az egyidejűségek és a helyzetek számát”, az ilyen pontszerű pillanatok sora révén sohasem fogja elérni a mozgást, „mert bár a mozgó test egymásután foglalja el egy vonal pontjait, maga a mozgás és e vonal között semmi közösség

²³² A különböző meredekségű egyenesek ugyanis különböző gyorsan zajló *egyenletes* változásokat írnak le. Ezek esetében a pillanatnyi változás megegyezik a tetszőleges időtartam alatti átlagos változással: például a pillanatnyi sebesség az átlagsebességgel.

nincsen”.²³³ Bergson szerint ezek a felfedezések valójában elmoszák a diszkrét és a folytonos különbségét: az előbbivel próbálják az utóbbit magyarázni, azonban, ha így tekintünk a folytonosságra, akkor valami homályos módon azt tekintjük kontinuuusnak, ami valójában, lényegét tekintve diszkrét: a „pontok vonalakká váltak, a felosztások elmosódtak, s az egész a folytonosság minden jellemvonásával lett felruházva” (102–103).

Amikor azonban a határérték fogalmára támaszkodva határozzuk meg a pillanatnyi változás értelmét, akkor valójában éppen egy ellenkező irányú redukciót hajtunk végre: valójában a *pillanatnyit* értelmezzük a *kiterjedt* révén: a *pillanatnyi változást*, illetve a *pillanatnyi sebességet* fogjuk fel a *kiterjedt időtartamokra* vonatkozó *átlagsebességek* segítségével. Nem a pontszerűt, a pillanatnyi helyzeteket, a „változatlanságokat szaporítjuk”, nem ilyenekből próbáljuk a változást, és a folytonos tartamot összerakni, hanem *éppen fordítva*: a pillanatnyit próbáljuk meg egyre rövidebb kiterjedések révén megragadni. Ezért, ha a változásokat leíró függvények körét az úgynevezett differenciálható függvényekre szűkítjük le, akkor valójában nem a *folytonos* tartam fogalmát elimináljuk, illetve értelmezzük pillanatszerűségek sorozata révén, hanem éppen fordítva: a *pillanatszerű ugrás* fogalmát veszítjük el, vagyis a *differenciálhatatlan változás* fogalmát küszöböljük ki, és csupán az igen rövid, ám még mindig folytonosként felfogott intervallumok segítségével közelíthető pillanatnyi változásokat tartjuk csak meg.²³⁴ Valójában

²³³ *Idő és szabadság*, 123–124.

²³⁴ Bergson már az *Idő és szabadság*ban is fordítva írja le a szituációt (l. Bergson, 1990, 122–123). A differenciálszámítás azonban valójában még a most leírt, Bergsonhoz képest fordított irányú redukciót sem hajtja végre. Ezt akkor tenné, ha a függvény fogalmát magát korlátozná az úgynevezett *differenciálható* függvényekre, ezt azonban a függvénytan természetesen nem teszi. A differenciálszámítás segítségével a matematika egyszerűen körülhatárolja a *folytonos* változásokat leíró függvények körét, ám nem zárja ki az ugrás fogalmát sem. Michael Dummett az, aki egy híres tanulmányában amellett érvel, hogy az intuicionista függvényfogalmat éppen azért kellene elfogadnunk, mert az már definíció szerint sem enged meg nem-differenciálható függvényeket. Dummett szerint az efféle függvények lehetősége ugyanis ellentmond az időről alkotott intuíciónknak (Michael Dummett: Is time a Continuum of Instants?, *Philosophy* 75, 2000, 497–515). Ha csupán a hétköznapi vagy az objektív időfogalmat tartjuk szem előtt, akkor Dummettnek talán igaza van, a tapasztalatra vonatkozóan azonban nincs: látni fogjuk a tapasztalati genezis, például a felfedezés pillanatai éppen ilyen jellegű ugrásokat, észrevehetetlen hajszálrepedéseket követelnek meg az immanens időfolyamban.

nem a „pontok válnak vonalakká”, hanem éppen fordítva: az igen rövid vonalak válnak pontokká; nem a „pontoszerű ruházzuk fel a folytonosság látszatával”, hanem a folytonosságot fogjuk fel pontoszerűnek: valójában éppen a *szigorú értelemben vett pillanatnyi* küszöböljük ki.

Egy olyan ugrásszerű változás esetében azonban, amelyben a változó mennyiség – a korábban bevezetett értelemben – „egyetlen pillanatban” nő vagy csökken, a pillanatnyi változás most bevezetett fogalma nem alkalmazható. A változást leíró függvény egy ilyen pillanatban *nem differenciálható*. Az előbb ismertetett módszer és a pillanatnyi változás ebből adódó fogalma paradox módon csak olyan változásokra értelmezhető, amelyek valójában nem egyetlen pillanatban, hanem *folyamatosan* zajlanak; amelyekben egy más értelemben nincsenek pillanatnyi, minden további differenciát nélkülöző, differenciálhatatlan változások; az őket leíró függvényekben nincsenek ugrások.

Mivel egy differenciálható függvény esetében a függvény által ábrázolt változásnak minden egyes pontját meghatározzák a változó mennyiség előző pontokban, vagyis a korábbi pillanatokban felvett értékei, ez azt is jelenti, hogy ha csupán ilyen változásokat veszünk figyelembe, akkor kizárólag olyan folyamatokat tartunk szem előtt, amelyek bizonyos értelemben minden pontjukban meghatározottak. Mivel a változás ekkor fokozatosan történik, ezért a korábbi állapotok minden pillanatban meghatározzák a változás további menetét: a korábbi értékek végtelenül közelítenek az adott pillanatban felvett értékhez, s így, ha ismerjük a korábbi értékeket, akkor már ismerjük az adott pillanatban felvett értéket is. Egy olyan változást, amelynek egy elemét ebben az értelemben nem határozzák meg a korábbiak, nem lehet differenciálható függvényekkel jellemezni.²³⁵ A tapasztalati

²³⁵ Ez a meghatározottság érdekes módon nem von egy szigorú értelemben vett determinizmust maga után, vagyis nem jelenti, hogy két folytonos változás, amely egy darabig azonos módon zajlik, egy adott ponttól kezdve ne térhetne el egymástól. Ha például azt a két függvényt vesszük, amelyek közül az egyik az $f(x) = x^2$, a másik pedig az a g függvény, amely 0 -nál nem nagyobb x -ekre azonos f -fel, a nagyobbakra viszont $g(x) = 0$, akkor egyszerre lesz igaz, hogy a két függvény grafikonja csak az $x = 0$ pontig esik egybe, és az, hogy mindkét függvény bármely pontjában a függvények értékét tökéletesen meghatározzák az előzmények, hiszen mindkét függvény minden pontban differenciálható. (Ezért bármely pont környezetében az ott felvett függvényértékek tartanak az adott pontban felvett függvényértékhez.) Ez azért van így, mert nem tudjuk az első olyan pontot megadni, amelyen a függvények eltérő értéket vesznek fel. Így

genezis most elemzett folyamata azonban éppen ilyen: a felbukkanó új elem ekkor semmilyen módon nem vezethető le a korábbiakból.²³⁶

Mindehhez azt is hozzátehetjük: bizonyos szempontból az ugrás értelmében vett, vagyis nem differenciálható, pillanatnyi változás a tapasztalati változás alapesete. Bár az ugrás fogalmát szigorú értelemben a genezis, vagyis a keletkezés számára kívánom fenntartani, valójában a fogalom egyfajta határérték formájában az egyéb tapasztalati változásokban is szerephez jut. Amikor belehelyezkedünk, vagy akár csak együtt élünk, együtt mozgunk egy lassú, folyamatos változással, akkor maga a változás valójában észrevehetetlen marad a számunkra. Csak külső nézőpontból, külső támpontokhoz viszonyítva, az ezektől való eltérés vagy *különbség* révén vagyunk képesek egyáltalán változásként észlelni azt. Mindannyian találkoztunk már azzal a jelenséggel, hogy egy számunkra változatlanak tűnő közeli családtagunk, akivel együtt öregszenek, mennyire megváltozik egy olyan ember szemében, aki hirtelen, sokévnnyi távollét után találkozik vele. Ha azonban mi magunk szeretnénk észlelni a változást, akkor egy külső nézőpontra kell helyezkednünk: egy régi fényképet kell elővinnünk, és csak a két állapot között támadó kontraszt, a pillanatnyi különbség, vagyis a tapasztalatfolyamban beálló ugrás révén észleljük a különbséget.

A jelenség mélyebb megértéséhez induljunk ki Bergson egy látszólag másra vonatkozó példájából. Ő azt kívánja szemléltetni, hogy „ha mozdulatlanságon mozgáshiányt értünk”, akkor a tapasztalatainkban „nincs igazi mozdulatlanság”.²³⁷ A mozdulatlanság tapasztalata szerint valójában két összehangolt mozgás eredménye: a jelenség „ahhoz hasonló, mint amikor két vonat párhuzamos vágányokon,

minden olyan pillanatra, amelyben a két függvény eltérő értéket vesz fel, igaz lesz az is, hogy már az előzményeikben is voltak eltérések.

²³⁶ Világosnak látszik, hogy például a fogalmi genezis szigorú értelemben nem egy kvantifikálható változás, és látszólag ugyanez igaz a tapasztalatfolyam nem pusztán fogalmi növekedésére: a *tartam* nem kvantifikálható. Az is világos azonban, hogy ezek a változások, illetve fejlődések egy időfolyamba illeszkednek bele, amely, ha nem is kvantifikálható, mégis halad egy irányba, bizonyos értelemben felfogható egy fokozatosan növekvő mennyiségként. Így a tapasztalati tartamnak magának is van olyan aspektusa, amit – attól függetlenül, hogy kvantifikálható vagy tisztán intenzív mennyiségnek tekintjük – alapvetően folytonos változásban levőként képzelünk el. A folytonos, illetve szakadós függvények ezért az ilyen kvalitatív változásokhoz is megfelelő képként szolgálnak (amely képek azonban – amint azonnal látni is fogjuk – megvannak a maga korlátai.)

²³⁷ A *gondolkodás és a mozgó*, 116.

ugyanazzal a sebességgel ugyanabba az irányba halad: a másikban ülő utasok számára ekkor mindkettő mozdulatlanak tűnik” (117).

A példából kiindulva megérthetjük, hogy a változás tapasztalata viszont valójában az ugrás fogalma révén értelmezhető. Mindenekelőtt világos, hogy amikor Bergson követve értelmezzük a mozdulatlanságot, akkor a tapasztalatainkon *kívülre* helyezkedünk: a vonatok mozgását, amelyre a mozdulatlanságot visszavezetjük, csupán egy *külső megfigyelő* észleli, ám a mozgásban benne élő résztvevők nem. Ugyanez a furcsaság jellemzi azt a gondolatmenetet, amellyel Bergson egy színárnyalat statikus tapasztalata mögött rejlő „változást” igyekszik kimutatni: „ami minden egyes árnyalatból objektíve létezik, az egy végtelenül gyors rezgés, a változás” (118). Világos, a színes fény frekvenciája és az ezt kísérő „változás” nem a szintapasztalatban benne élő tudat számára adódó élmény. Bergson ezekben a példákban egyszerűen kilép abból a beállítódásból, amely „nem körüljárja a dolgot”, hanem „beléje lép” (129), és amelyet ő maga jelöl meg a filozofálás sajátos és nélkülözhetetlen közegeként.

Ennek mintájára azt kell mondanunk: a mozdulatlanság tapasztalata valójában külső nézőpontból *össze nem hangolt*, tehát egymáshoz képest *folyamatos, egyenletes*, vagyis *monoton módon zajló* változások alapján is adódhat. Ha megfelelően hosszú ideig csak egy hozzánk képest egyenletes változást észlelünk, vagyis olyat, amelyben nincsenek törések vagy váratlan fordulatok, akkor a változás tapasztalata szép lassan lecseng: hozzászokunk. Megszokjuk a zajt, vagy akár a folyamatosan körülöttünk zajló monoton mozgást is. Ha megfelelő ideig folyamatosan kizárólag csak egy állandó sebességgel elhaladó vonat jelenne meg a látóterünkben, egy idő után nem beszélhetnénk változás tapasztalatáról.

Ez a jelenség azonban – szemben Bergson példáival – már a változás tapasztalatába *belehelyezkedve* is leírható: a változás tapasztalatát a retencionálisan megtartottól való *eltérés*, a tapasztalat két, bizonyos értelemben *egyszerre jelenlevő* rétege – a megtartott és az éppen megjelenő – között fennálló *kontraszt* vagy ugrás teszi lehetővé. A monoton mozgást csak a megelőző nyugalomhoz képest látjuk változásnak: amint lecseng a korábbi nyugalom retenciója, a változás tapasztalata is megszűnik: egy tökéletesen monoton változás egyik fázisából megtartott és az éppen adott élmény közötti *különbség* éppen olyan lenne, mint amely a következő fázis és a hozzátartozó retenció között állna fenn. Ezért amint eltűnik a korábbi változatlanság retenciója, amint *megszűnik a kontraszt*, illetve az

ugrás élménye, a *külső nézőpontból* változásként leírható folyamat *belülről átélve* nem jelenik meg többé *változásként*. Ezért valójában a keletkezéstől eltérő szigorúan monoton változások észlelését is alapvetően egy különbség, egy nem időbeli eltérés, egy pillanatnyi ugrás tapasztalata teszi csak lehetővé.²³⁸

Egy végső lépésben azonban a tapasztalati genezist jellemző változást el kell határolnunk az eddig tárgyalt, nem differenciálható, ugrást tartalmazó folyamatoktól is. Ez ugyanis az ugrás egy olyan, egészen speciális esetét feltételezi, ami nem írható le a most ismertetett eszközökkel. Ezen a ponton elérkezünk a differenciálszámításból átvett és eddig használt analógia határaihoz. A tapasztalatban zajló keletkezés két szempontból sem szemléltethető egy nem-megszüntethető szakadással rendelkező, az adott pillanatban nem differenciálható függvény segítségével.

Mindenekelőtt egy ugrást tartalmazó függvény két értéke (például az ugrás előtti függvényértékek, illetve azok határértéke, és az ugrás révén, „hirtelen” felvett függvényérték) mindig összemérhető, ám ez pusztán azért van így, mert a két függvényértéket egy *már adott halmaz* (egy eleve adott értékkészlet) két elemének tekintjük. A keletkezés „értékkészlete” viszont definíciójánál fogva nem adott előre. Ez azzal jár, hogy itt a változás előtti és a változás utáni két „mennyiség” bizonyos értelemben nem lesz összehasonlítható: nem illeszthető be már adott elemek egy rendezett halmazába.

Másrészt, mivel a változásnak ekkor nem feleltethető meg egy olyan időszakasz, amely alatt lezajlik, ebben az esetben annak alapján

²³⁸ *Bizonyos értelemben* minden differenciálható változás egyenletes. Ha magának a megfigyelt változásnak a gyorsasága nem egyenletes, akkor az utóbbi változásnak a változási gyorsasága lesz az, és ha ez sem, akkor ennek a változásnak a változási gyorsasága, és így tovább. Minden deriválható (legalábbis minden polinomok révén adott) függvény valahányadik deriváltja már egy konstans függvény lesz, s így az a változás, amelynek ez a deriváltja, már egyenletes: minden deriválható függvénnyel jellemezhető változás bizonyos fokon egy egyenletes változásként írható le. Azok a változások, amelyeket leíró függvényekre ez nem igaz (pl. \sin , \cos), már maguk periodikusak, vagy bizonyos módosított értelemben monotonok. Valójában azonban a tapasztalatban tiszta egyenletes változás csak valamiféle határesetként adódhat, ténylegesen nem: minden változás tapasztalata együtt jár változatlan adottságok vagy különböző változási gyorsaságú folyamatok tapasztalatával, így tisztán egyenletes változást (például olyan *tiszta tartást*, vagyis *tartamot*, amelyet nem egy változatlanul maradó szubsztancia bizonyos változásaként élünk meg) önmagában elvéve tapasztalhatunk. Éppen ezért éljük át azt, hogy a tapasztalatfolyam folyamatosan változik.

sem dönthetünk az új elem korábbiak között elfoglalt helyéről, hogy egy növekedési vagy fejlődési folyamatban a változás melyik fázisa van előbb és melyik később, melyik a kisebb és melyik a nagyobb, melyik az egyszerűbb és melyik az összetettebb: egy ilyen változás két partján levő két állapot a releváns szempontból összemérhetetlen. Egy olyan *különbség* áll fenn közöttük, amelyik nem egy folyamatos változás révén áll elő: nem *differentia*.

Ez azért van így, mert – ahogyan már említettem is – egy ilyen változáshoz nem szolgál támasztékul egy, a változás alatt folyamatosan múló idő. A tapasztalati ugrás során nem csupán a változó mennyiség, vagyis a tapasztalataink valamiféle tartalma az, amely nem jellemezhető egy folytonosan változó lefolyás révén, hanem a változáshoz léptékként szolgáló idő maga sem ilyen. Ekkor az a folyam, amelyen belül a változásban beálló ugrást magát elhelyeznénk – tehát az a folyamatosan változó idő, amelyet egy nem differenciálható változás során is folytonosan tovaáramlónak tekintünk – maga is megugrik. Ezt az időbeli ugrást – mivel ebben az esetben a belső idő nem választható el magától a megugró tartalomtól – éppen a tartalom megugrása indukálja. Egy ugrás révén előálló tapasztalati tartalom végső soron azért nem orientálható, azért nem illeszthető be a már adott elemek közé, mert egy időbeli ugrással együtt zajlik le.

Az eddigiekből adódik, hogy egyenesen azt kell mondanunk: a tartalomban beálló ugrást ebben az esetben egy olyan időbeli szakadás teszi lehetővé, amelyet *ő maga indukál*. A kétféle ugrás egymás lehetőségét biztosítja, és valójában csak ennek alapján válik érthetővé a differenciálhatatlan tapasztalati különbség két partjának előbb említett összemérhetetlensége. A változásnak csak akkor nincs egy olyan iránya, amelyre hivatkozva valamiféle fejlődésként tudnánk azt beazonosítani, ha a változás alapjánál folyó időfolyam és a változó mennyiség *egyszerre* és *egymástól függő* módon ugrik meg. Ez a jelenség kizárólag a tapasztalati genesis sajátja: az egyéb nem differenciálható függvények révén leírt „normális” ugrások mind feltételezik, hogy az alapjukul szolgáló idő kontinuos módon folyik le. A tapasztalati genesis során azonban nem csupán a keletkező tartalom, hanem a belső idő is megugrik, hiszen a két közeg nem is különül el egymástól – illetve, amint azt azonnal látni fogjuk –, éppen a megugrás révén különülnek csak el.

3.5. Cirkularitás és időbeli ugrás

A korábbi elemek és a beugró elem között fennálló szakadás tehát a tapasztalati genezis esetében maga után vonja a két elem(csoport) összemérhetetlenségét. Ami egy ugrás révén keletkezik, nem korábbi ám nem is későbbi annál, ami elvezet hozzá, amitől azonban egy szakadásként felfogható pillanatnyi váltás választja el. Ennek megfelelően az ugrás tapasztalati változata révén elválasztott elemek között *nem áll fenn időbeli különbség*: nincs olyan idő, amelyben az egyik korábbi lehetne, mint a másik. Az utóbbi egyszerre lét azonban csak azért állhat fenn, mert azt a belső, átélt időt, amely a keletkezéshez alapul szolgál, éppen a megugró tartalom indukálja, s így az ugrás alatt ez az idő sem múlik: a tartalom két fázisa csak azért lehet egyszerre, mert az általa indukált két „időpont” között is egy ugrás áll fenn, ám ez utóbbi éppen a tartalom genezisének körkörösége révén áll elő. A kölcsönös függéseknek ezt a kölcsönös függését kell most közelebbről megértenünk.

Éppen egy egyszerre való adottság az, amit a keletkező és az általa retroaktívan létrehozott között korábban feltárt cirkularitás jelensége megkövetel. Mivel a tapasztalati genezis feltételezi, hogy képesek vagyunk hasonló elemeket már adott részeik alapján egymáshoz rendelni, ám ezek a részek az előbb említett egészekből éppen a keletkező új elem révén differenciálódhatnak, ezért az újdonság megjelenése csak úgy írható le, hogy sem az egészek, amelyekből egy rész differenciálódik, sem az önállóan adott rész, amely alapján a hasonló egészek egyáltalán egymáshoz rendelhetők, nem korábbi és nem is későbbi a másikinál. Az a nem-jólfundált struktúra, amelybe a rész és az egész ily módon beleilleszkedik, *időben sem teríthető ki*.

A keletkezés pillanatai azonban az idő kontinuumán belül szükségképpen hajszálrepedések formájában jelennek meg, és éppen ezek teszik lehetővé a keletkezés mélyén rejlő cirkularitáshoz szükséges egyszerre létet. A fogalmak genezise kapcsán feltárt körköröség éppen egy olyan értelemben vett szakadást követel meg az idő kontinuumán belül, mint amelyet az ugrás *lehetővé tesz*. Egyrészt az a pillanatnyi kihagyás, amelyben a keletkező elem beugrik, *lehetővé teszi*, hogy a keletkező új létrehozza azokat a korábbi elemeket, amelyek saját genezisést lehetővé teszik, másrészt azonban éppen ez az utóbbi rövidzárlat *váltja csak ki* az idő pillanatnyi kihagyását. Valójában két egyszerre lezajló ugrásról van szó.

Mivel a pillanatnyi kihagyás, vagyis egy ugrás az, ami a rész és az egész kölcsönviszonyához, vagyis egyszerre való adottságához *megteremti* az időt – helyesebben mondva az idő kihagyását –, ezért ez lesz az a pont, amelyen ugrás és cirkularitás összekapcsolódik. A két jelenség kapcsolata maga is kölcsönös. Egyrészt a belső időfolyamban beálló fennakadás teszi lehetővé a tartalomekeletkezésben szerephez jutó két körív egymásra zárulását: éppen ebben az atemporális momentumban válik lehetővé, hogy egy elem egy olyan másikat alapozzon meg (egy egész a részt, vagy éppen fordítva), amely, ha időben terítjük ki a szóban forgó struktúrát, nála *korábbiként* jelenhet csak meg. Az ugrás révén lehetővé válik, hogy a keletkező elem olyan elemeken alapuljon, amelyeket ő maga tesz csak lehetővé. Másrészt azonban éppen a tartalomban fellépő cirkularitás, illetve az általa előidézett rövidzárlat indukálja a belső időfolyamban beálló ugrást. A két ugrás maga is kölcsönösen egymás lehetőségi feltételeként adódik.

A körkörösség fogalma tehát a belső idő észrevehetetlen ugrásain keresztül áll kapcsolatban a lineárisan lefutó időfolyammal. Ha ezt a kontinuumot hajszálrepedések szövik át, akkor van hely (illetve idő) arra, hogy a tapasztalati genezist jellemző cirkulus „körbefusson”, illetve hogy a hozzá szükséges elemek egyszerre lehessenek adva. Ugyanakkor éppen a körkörösség révén előálló kisülés, a megjelenő új elem anticipációja az, ami a szóban forgó hajszálrepedéseket előidézi. Körkörösség és ugrás fogalmai összetartozónak bizonyulnak, és a két jelenség *maga is* kölcsönösen feltételezi egymást.

A kör két egymást feltételező ívén zajló két folyamat úgy alapozza, illetve tartja meg egymást időben, ahogyan egy boltív két szomszédos köve támasztja meg egymást térben. Két ilyen egymást kölcsönösen a helyén tartó kő nem csupán *egymás után* kerülhet a helyére – ekkor az egyensúly megteremtéséhez egy *külső* támpont, valamiféle *alátámasztás* szükséges –, hanem elvileg úgy is, ha tökéletesen *egyszerre* hullanak be a helyükre: az egyik ekkor ugyanabban a pillanatban támasztja meg a másikat, mint amelyben az támasztja meg őt. Így támasztja meg egymást *időben* a tapasztalati genezis két félköríve, illetve – egy újabb lépésben – maga ez a genezist jellemző kölcsönös függés és a feltételek kölcsönös betöltéséhez szükséges időbeli ugrás is.

Lacan *Logikai idő* c. írása alapján egy némileg más értelmű példa segítségével a jelenség könnyen szemléltethető. Ehhez nem is szükséges Lacan problémáját teljes egészében rekonstruálni. A szövegben egy logikai feladvány megoldása során egy olyan szituáció merül

fel, amelyben két (illetve egy későbbi fázisban *három*) szubjektum viselkedése, illetve gondolatmenete kölcsönösen egymástól függ. A szereplőknek egy adott helyzetben arról kell döntenüik, hogy elinduljanak-e egy terem kijárata felé, vagy sem. A szóban forgó fázisban, ha bármelyikük *azonnal* elindulna, ez a másik számára azt jelentené, hogy neki *nem szabad* elindulnia. Így az egyik szubjektum (*A*) csak akkor indulhatna el, ha látná, hogy a másik (*B*) tétovázik, vagyis nem indul azonnal el. Ám mivel *A* és *B* helyzete az egész feladat során tökéletesen szimmetrikus, *B* is csak akkor indulhatna el, ha látná, hogy *A* tétovázik. Az adott szituációban *A* tétovázása éppen abban áll, hogy figyelni, *B* tétovázik-e, és hasonlóan: *A* számára *B* tétovázása is *A* tétovázásának megfigyelését jelenti. A két hezitálás így egymás tárgya, hiszen egyik sem más, mint éppen a másik megfigyelése. A megfigyelés ezért egyrészt maga a tétovázás, másrészt egy olyan másik megfigyelés tárgya, ami a maga részéről szintén egy tétovázás és egyben az első megfigyelés tárgya.

Ebben a helyzetben a két szereplő – két idealizált, teljesen egyformán és egyszerre gondolkodó személy – csak akkor indulhat el, ha nem csupán egyszerre és egymásba fonódóan tétováznak, hanem, ha ezután az indulás mellett is tökéletesen egyszerre döntenek, és így egyszerre is indulnak el. Mivel, ahogyan Lacan fogalmaz: a hezitálás idejének „objektivitása bizonyos határok között ingadozik”²³⁹ – például azért, mert még annak a helyzetnek a megértése is *némi időt* igényelne, amelyben az egyik szubjektumnak *azonnal* el kellene indulnia –, vagyis a hezitálásnak nincs meghatározott, objektívan megadható hossza, ezért ha *A* vagy *B* a másik *előtt elindulna*, akkor a társa ezt szükségképpen úgy érné, hogy *azonnal* elindult. Ekkor azonban – a már elmondottak értelmében – ő már nem indulhatna el. Mivel azonban *A* és *B* helyzete tökéletesen szimmetrikus, ezért ez a szituáció nem állhat elő: mindkettőjüknek el kell indulnia (a feladatban megszabott körülmények között csak így juthatnak el bármilyen megoldáshoz), és ezt csakis *egyszerre* tehetik meg.

A Lacan által vizsgált helyzetben tehát nem csupán a két tétovázás – Lacan szóhasználatában a „mérlegelés ideje” (168), illetve az ezt kitöltő két folyamat – az, ami egymásba fonódik, egymás tárgyaként szolgál, és egymást tartja fenn, hanem a tétovázást lezáró két mozgás

²³⁹ Lacan, Jacques: Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty in Lacan, 2006, 161–175.

– Lacannál a „döntés pillanata” (169), illetve maga a döntés – is csak egyszerre, vagyis egymást kölcsönösen támogatva születhet meg.

Az általa leírt és elemzett folyamat nem más, mint az a jelenség, amelynek során két személy egy bizonyos közösen és egyszerre véghezvitt cselekvéssor előtt „összenéz”. Ekkor a két pillantás kölcsönösen egymás támasztékként szolgál. Az összenézők onnan tudják, mit kell tenniük, hogy egymásra pillantanak: a két folyamat csak egyszerre futhat le, nem rendezhető egymás után, hiszen *mindketten* éppen azt ismerik fel, hogy a másik is felismert valamit, és éppen ezért cselekszenek mindketten egyszerre egy adott módon. A Lacan által elemzett feladat megoldása során adódó két, a korábbiakban leírthoz hasonló elindulást és megtorpanást vagy hezitálást tartalmazó teljes mozgássorban a szereplők tökéletesen összehangoltan *kölcsönösen* egymásról rugaszkodnak el, és szintén kölcsönösen egymásra támaszkodva torpannak meg: a logikai feladat megoldását csak a szereplők két egymást követő összenézése teszi lehetővé.

Lacan példája és az összenézés jelensége azonban csupán egy externalizált formában, vagyis *két egymástól elkülönített* és egymásban tükröződő tapasztalatfolyam képében mutatja fel azt a jelenséget, amely a tapasztalati genezis során *egyetlen folyamba* összesűrítve, magában az élményáramban, tehát egy jóval alapvetőbb szinten zajlik: a tapasztalatfolyam egy ilyen pillanatban *önmagában* tükröződik. Mivel az egymást megtámasztó folyamatok ekkor egyetlen folyamaton belül futnak le, ezért a jelenség szükségképpen egy olyan pillanatnyi változást, vagyis egy olyan rövidzárlatot indukál, amely miatt az immanens idő a korábban leírt módon megugrik.

Mivel Lacan példájában a két folyamatot úgy képzeljük el, mint amelyek két külön tudatfolyamban, egy mindkettőt átfogó térben egymással párhuzamosan futnak le, ezért ezek kölcsönviszonya csak azt a *kvázi logikai* problémát veti fel, hogy miként vonatkozhat mindkét folyamat a másikra, miként alapulhatnak kölcsönösen egymáson. Az általam vizsgált, *egyetlen tudatfolyamon* belül adódó tükröződés azonban már azt a lényegileg *temporális* problémát is felveti, hogy miként futhat le a két egymást feltételező folyamat *egyszerre*; hogy miként lehet „helyük”, hogyan férhetnek el egyazon belső időfolyamon belül. Míg Lacan azt szeretné kimutatni, hogy egy *logikai* probléma megoldása olyan *időbeliséget* foglal magában, amelyet nem lehet egy *tisztán logikai térben* feloldani, addig az általam felvetett jelenség – éppen ellenkezőleg – azt mutatja, hogy a tapasztalati genezis belső ideje olyan *atemporális* (logikai)

momentumokat, ugrásokat foglal magában, amelyeket nem lehet ugyanebben az időben kiteríteni.

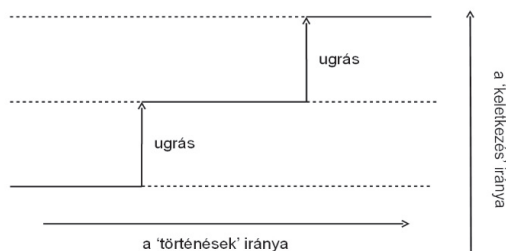
3.6. A kiforduló idő

Mindannak ellenére, amit az ugrás fogalma mutat, világosnak tűnik, hogy mind az idő, mind az időfolyamba illeszkedő tapasztalati genezis, ha különböző értelemben is, de folytonos. Akár magát a tényleges időkontinuumot, akár a fogalmi genezis szakaszos, generikus-specifikus szinteket magába foglaló hierarchiáját vesszük szemügyre, azok az ugrások, amelyekről eddig beszéltem észrevehetetlennek tűnnek. Egy *már kész* fogalmi struktúrában minden szint problémamentesen épül az előzőre, a klasszifikáció absztrakción alapuló lépései minden különösebb fennakadás nélkül, folytonosan vezetnek az egyre magasabb szintű fogalmakhoz (és a rájuk épülő empirikus törvényszerűségekhez). A fogalmi genezis esetében részben már kitértünk ennek okaira: az új fogalom visszafelé átalakítja a korábban adott hierarchiát, megteremti azokat a részeket, amelyek alapján a korábban olyannyira különböző elemeket hasonlóan látjuk, és amelyek alapján azok egy olyan hierarchiába illeszkednek, amelybe az új fogalom már hézagmentesen belesimul. Éppen ezért, *amint megvan* egy új elem, a korábbiakat már csak úgy tudjuk látni, mint amelyek kontinuuusan, minden ugrás nélkül kapcsolódnak a keletkezőhöz. Amint ráérzünk egy új mozdulatra, utólag azonnal világossá válik, miként vezettek el hozzá az elsajátítás lépései során használt eszközök. A keletkező elem – azzal, hogy retroaktív módon átírja a hozzá vezető lépésekben szerepet játszó elemeket – újra és újra *megteremti* a saját magához elvezető kontinuuus átmenetet.²⁴⁰

Éppen úgy, ahogyan az új elem *visszafelé* folytonosságot teremt, egy már adott pontból *előretekintve* minden további keletkezés is folytonosként képzelhető csak el. A tapasztalati genezis egy adott pontján a tapasztalatfolyam *további fejlődését* is éppen olyannak tudjuk csak elgondolni, amilyen az egészen a jelen pillanatig is volt. Egy adott folyamatban benne élve az ugrás révén egymástól elkülönülő mindkét szintet – előre, illetve visszafelé – kontinuuus módon konstruáljuk meg.

²⁴⁰ Ahogyan Tengelyi László felhívta rá a figyelmemet, Husserl például a *Bernaui kéziratokban* (Nr. 2.). már maga is felfigyel a tapasztalati genezis retroaktivitására.

Ha kívülről rápillantva le lehetne írni a tapasztalati genezist, akkor mindkét irányba végtelen, egymással párhuzamos kontinuumok és a közöttük fennálló ugrások sorozata jelenne meg (l. 15. ábra). Az ugrások által kijelölt irány, vagyis az, amit a *keletkezés*, illetve a *fejlődés* irányának hívhatunk, merőleges a puszta *eseménysorok*, vagyis a *történések* egymással párhuzamos, kontinuos egyeneseire. Egy fejlődéstörténet éppen az ugrásokból, vagyis éppen azokból az atemporális momentumokból áll össze, amelyek a többi, rá „merőleges” eseménysorban csupán észrevehetetlen hajszálrepedéseket jelentenek.



15. ábra

E kétféle, egymással összeszővődő idő kapcsolatának vizsgálata révén könnyen megérthető, milyen értelemben is „merőleges” egymásra a két folyam. Ha a keletkezés folyamában benne élve pillantunk rá a tapasztalatfolyam normál, hétköznapijaink során zajló áramlására, akkor az éppen olyan helyben járó, cirkuláris mozgásnak, és ezért éppen olyan észrevehetetlen infinitezimális mozzanatok sorozatának fog csupán feltűnni, amilyenek a keletkezés pillanatainak mutatkoztak, amikor a normál, monoton módon lefutó idő folyamából tekintünk rá. Mi más is innen nézve az, amit hétköznapi értelemben tapasztalatnak nevezünk, mint ugyanannak ugyanabban a formában történő végtelen ismétlődése; egyfajta örvénylés; már ismert alapelemek látszólag véget nem érő permutációja: sokszor tapasztalt alakzatok, színek, hangulatok, tájak, már ismert típusok és jelenségek esetleg újak nevezett formában történő, ám valójában még formájában is ismerős visszatérése. Mi más is ebben az értelemben a tapasztalatszerzés, mint egyfajta turizmus: olyan utazás, amelynek során olyan „új élményekre” teszünk szert, amelyekben

azonban egy más értelemben, sőt: valójában, nincsen semmi új. A fejezet elején – Bergsonra hivatkozva – éppen a kombinatorikus újdonság utóbbi fogalmával szembeállítva értelmeztük a keletkezésre jellemző radikális újdonságot.

Amikor tehát bármiféle genezis, bármilyen keletkezéstörténet nézőpontjából tekintünk ezekre a pillanatokra, akkor azok eltűnő momentumok csupán. Innen nézve csak egy olyan eseménysort alkotnak, amely során nem halad semmi előre, tartalmát tekintve nem keletkezik benne semmi. Ez a csupán helyben járó, vagy inkább csak örvénylő tapasztalatfolyam a keletkezés folyamatából nézve éppen úgy láthatatlan hajszálrepedések formájában adott, mint ahogyan a keletkezés pillanatai is így jelennek meg a hétköznapi tapasztalatok kontinuumában. Amikor rájövünk, ráébredünk valamire, az a hétköznapi tapasztalatfolyam eltűnő, észrevehetetlen kihagyása; az utóbbi időben benne állva megragadhatatlan pillanat, amely azonnal maga köré építi azt a hétköznapiságot, amelyben észrevehetetlen maradhat. Ez utóbbi homogén *események*, illetve *történések* sorozata, míg a keletkezés momentumai mindig egy emelkedő *történetté* állnak össze.

A két folyam közötti iránybeli különbség dacára bármiféle *történet* idejét a *történések* idejével összefonódva, azzal egy egyenesen képzelhetjük csak el. Egy keletkezéstörténet – annak ellenére, hogy ugrások választják el az egyszerű események vagy történések által kitöltött folyamtól – csak az események pillanataival összefonódva alkot egy kontinuumot. Az egyén tapasztalatfolyamának valamiféle imaginatív „kezdetén”, amikor az élményfolyam még folyamatos keletkezésben van, a két idősor olyan szorosan összefonódik, ahogyan a híres Dirichlet-függvény racionális és irracionális pontokban felvett értékei.²⁴¹ Amikor azonban ez a folytonos forrás fokozatosan lecsillapodik, az invenció, vagyis a keletkezés pillanatai még ekkor is két olyan, mindenütt sűrű sokaság közötti ugrásokat jelentenek, amelyek összefésülése együtt adja ki a tapasztalatfolyam teljes kontinuumát.

²⁴¹ Ez a valós számokon értelmezett függvény racionális számokon 1, irracionálisokon viszont 0 értéket vesz fel. Mivel egyrészt mind a racionális, mind az irracionális számok halmaza a szokásos rendezésük mellett mindenütt sűrű, azaz nincsenek bennük „hézagok”, tetszőleges két elemük között van egy harmadik, másrészt viszont bármely két racionális szám között van irracionális, és fordítva, ezért a függvény olyan „gyorsan” oszcillál 0 és 1 között, hogy egyetlen ponton sem lesz folytonos.

A két folyam közötti váltás az idő egyfajta kifordulása. Ennek révén éppen az válik megfoghatóvá, ami a váltás előtt tovatűnő pillanat vagy törés volt csupán, és megfordítva: ami korábban tartalommal bírt, az a váltás után csupán az új tartalmat megosztó, észrevehetetlen hajszálrepedések formájában jelenik meg. Mivel a most leírt két elválaszthatatlanul egymásba fonódó folyam, illetve történet olyan fázisokból áll, amelyek a másokban benne állva észrevehetetlenek, mivel tehát az egyik a másik fonákja, s így csupán a másikat megosztó hajszálrepedéseken *keresztül* pillantható meg, ezért bármelyik folyam úgy áll elő, hogy a másik folyam a benne található töréseken keresztül kifordul.

Thomas Mann igen plasztikusan írja le a jelenséget a *Varázshegyben*: az egyik beállítódásban, a hétköznapijaink során átél, monoton módon lefolyó, önmagát ismétlő események sorozatában benne élve azt mondjuk: nem történik semmi említésre méltó. Az idő elviselhetetlenül lassan telik. Az egészséges pillanatokban azonban, amelyekben valami radikálisan újat élünk át, minden végtelenül felgyorsul; az események megfoghatatlanná válnak, s az idő ilyenkor valójában nem is múlik. A varázshegy saját világán belülről, a szanatórium, a betegség idejéből nézve, infinitezimális momentumok ezek, amelyekben a változás gyorsasága olyan nagy, hogy nem is értelmezhető. Az ilyen pillanatokból konstituálódó idő olyan „néma nővér”, amelynek a skálája, vagyis a léptéke csak egy másik folyamban benne állva olvasható le. Éppen ehhez a másik nézőponthoz vezet el az idő kifordulása.

A keletkezésnek az események sorában benne élve láthatatlanul maradó folyamát akkor ragadjuk meg, amikor utólag leírjuk azokat a „lényeges” pillanatainkat, amelyek például az életünk történetévé állnak össze. Az idő ekkor kifordul, és éppen a másik beállítódásban végtelenül lassúnak tűnő, monoton ismétlődés révén kitöltött tartalmak tűnnek el, válnak tökéletesen jelentéktelenné és megfoghatatlanná: ekkor azt jellemezi egy végtelenül gyors elmúlás, vagyis inkább eltűnés, ami benne élve végtelenül lassú volt; azok a pillanatok viszont, melyek az utóbbi folyamban benne élve időtlen momentumokként jelentek meg, most megragadható tartammal bíró egységeket alkotnak: egy felépülő történet tartalmas fázisait. Mindenféle szigorú értelemben vett fejlődéstörténet – legyen az a személyes élettörténet, egy tudomány, vagy esetleg éppen a filozófia története – valójában ilyen, a másik nézőpontból megfoghatatlan, végtelenül gyorsan tovatűnő pillanatoknak, az invenció infinitezi-

mális rövidzárlatainak a sorozata. Ebben a kifordult perspektívában éppen az eseménytelenül telt időintervallumok tűnnek úgy fel, mint az eseményekkel teli szakaszok között húzódó, azokat összekötő, észrevehetetlen hajszáltrepedések sorozatai; mint egy történet csupán másodlagos, említésre sem méltó lábjegyzetei.²⁴²

Mivel történés és történet, az események pusztá lefolyása és a keletkezés egymás fonákjai, ezért a tapasztalatok kontinuos folyama – illetve gyakorlatilag bármely kontinuos folyam – *lényegileg* tartalmaz az eddig használt értelemben véve atemporális momentumokat, vagyis ugrásokat. Éppen úgy nem képzelhető el élmények egy olyan árama, amelyben *nincs semmiféle keletkezés* vagy képződés, mint ahogyan egy olyan sem, amelyben *kizárólag keletkezés* zajlik. Láttuk, hogy a lefolyás, a változás tapasztalata, egy olyan *kontrasztot* tételez fel, amely csupán a különbség, az ugrás révén jellemzi a tapasztalatfolyamot – egyébként csak kívülről nézve beszélhetnénk változásról. Ugyanezen okból, belülről nézve, a kizárólagos keletkezés folyama, a folyamatos újdonság tapasztalata maga sem mutatna fel semmiféle változást: nem folya. A folyamatos keletkezés éppen olyan monoton változás – s így éppen olyan változatlan lefolyás lenne, mint a pusztá események keletkezés nélküli sorozata. Tapasztalataink egyre gazdagodó időfolyamát az teszi lehetővé, hogy a most ismertett két folyam egymást feltételezve, egymás fonákjaként összefonódik. „Időbeli” és „nem időbeli”, „kiterjedt” és „ugrásszerű”: e kifejezé-

²⁴² Tévedés lenne azt gondolni, hogy a szóban forgó két idősíki két olyan *pusztán szubjektíven* leírható réteg, amelyekhez egy alapvetőbb, objektív, mérhető idő metronómként alapul szolgálhat. Ezek a megfigyelések nem azt ragadják meg, hogy miként *tűnhet* ugyanannak az objektív órával mérhető időnek a múlása szubjektíve hol lassabbnak, hol gyorsabbnak, hogy miként érzékelhetünk egy objektíve ugyanolyan hosszú időszakaszt hol rövidebbnek, hol pedig – például az unalom órái alatt – hosszabbnak. Az itt leírt kettősség minden olyan folyamatot jellemez, amelyben valami keletkezésben van, amely bármilyen értelemben halad, gyarapodik, amelyben tehát valami felépül. Amennyiben az objektív idő tapasztalata egy változás tapasztalatán alapul, és amennyiben ennek a változásnak van iránya; amennyiben tehát ez a változás *keletkezés*, annyiban azt magát is jellemezni fogja az itt leírt kettősség: maga is a kiforduló idő egy esete lesz. Azok a hajszáltrepedések, amelyekről itt beszéltünk, minden folytonos, kontinuos előrehaladás sajátjai. Paradox módon ugyanis csak az itt tárgyalt ugrások azok, amelyek összefogják a kontinuum elemeit. Azonnal látni fogjuk: valójában nincs kontinuum ilyen hajszáltrepedések nélkül.

sek olyan szerepeket jelölnek csupán, amelyeket a két összefonódó folyam bármelyike eljátszhat, és a másiból tekintve el is játszik.²⁴³

4. CÍRKULARITÁS, REFLEXIÓ, TÁRGYTAPASZTALAT

A kétféle immanens idő egymásba fordulását, illetve az ahhoz elvezető ugrás jelenségét a legközvetlenebb módon talán a reflexió lehetősége jeleníti meg. Ezzel egyszersemind a reflektálatlan tárgytudat problémájához is visszaérkezünk, mert a reflexióban megjelenő és a reflektálatlanul adott maga is a kölcsönös függés viszonyában áll egymással. Részleteiben is láttuk: a fenomenológia elemzése szerint minden tárgyszélelés olyan kettős tudat, amelyben a rész és az egész viszonyának egy sajátos változata jelenik meg. A tárgyról adódó élményeinket úgy fogjuk fel, mint amelyeken keresztül a tárgy egy speciális értelemben vett *része* jelenik meg. Másrészt azonban minden egyes észlelt aspektus valamilyen formában már tartalmazza magát a tárgyat, hiszen láttuk: ahhoz, hogy egy élményt a reflexióban éppen egy *tárgy* aspektusaként ragadhassunk meg, a tárgyi értelemben – a róla adódó élmény részeként – jelen kell lennie az élménytudatban. Éppen emiatt fogjuk fel az élményt az adott tárgy – és nem valami más – egy aspektusaként. A rész és az egész viszonya tehát itt is megfordítható, és a reflexióban ez meg is történik: élmény és tárgy, rész és egész szerepet cserél. A reflexióra jellemző kifordult tudatállapotban a tárgy, a reflektálatlan tapasztalatban szereplő egész adódik úgy, mint az a közeg, az a rész vagy az az aspektus, amelyen keresztül az élményt észleljük. Éppen úgy, ahogyan egy tárgy különféle élményeken át adódhat, egy élmény különféle tárgyi értelmek révén fogható fel: a tárgyi értelmek ebben a kifordult beállítódásban az élmény oldalaiként jelennek meg.

²⁴³ Bizonyos értelemben bármely kontinuum szükséges eleme az őt átszövő repedések rendszere. Ezt jól szemlélteti az, ahogyan a valós számok kontinuumában a racionális számok mindenütt sűrű, ám bizonyos értelemben mégsem kontinuos sokaságát az irracionális számok csak egyfajta repedéseket betöltő elemek formájában „fogják össze”. A még nem kontinuos halmazt csak a *repedéseket megjelölő* elemek alakítják kontinuuossá. Ezeket a repedéseket Dedekind igen szemléletesen *vágásoknak* (*Schnitte*) nevezi, és éppen ezek a vágások, illetve az ezeket (úgynevezett racionális Cauchy-sorozatokat nem racionális határértékeként) betöltő elemek jelentik az egyik lehetőséget a racionális számokat összefogó, az azok halmazát kontinuuossá kiegészítő, irracionális elemek definiálásakor.

Azt is láttuk továbbá, hogy bármely élményünk egy olyan speciális értelemben vett rész, amely nem tartozik hozzá magához az élményen keresztül megjelenő tárgyhoz: a tapasztalt tárgy nem pusztán több, hanem mindig *más* is, mint a tapasztalatok átélt élmények egy akár végtelen sorozata. Mivel tetszőleges két aspektus ugyanolyan távol áll a tárgy megfelelő, rajtuk keresztül megjelenő oldalaitól, így a tárgy leárnyalódó aspektusok még egy végtelen sorozatából sem rakható össze; a tárgyról adódó élmények sorozata *nem közelít* a tapasztalt tárgyhoz. A tárgy nem egy kanti értelemben vett észeszmé: nem adódik a róla adódó végtelen aspektussorozatok határértékeként. A tárgy tapasztalati tudatát mindig egy ugrás egy vágás választja el az élményeknek attól a folyamától, amelyen keresztül adódik.

Ugyanakkor azonban – ismét látszólag az előbb elmondottakkal ellentétben – az is világos, hogy a tárgytudat éppen a tárgyról adódó élmények áramában konstituálódik. A releváns élmények gyarapodása révén egyre többet tudunk meg magáról a tárgyról, s így látszólag mégis azt kell mondanunk: az élmények kibomló folyama egyre jobban megközelíti magát a tárgyat. A különféle tapasztalati tárgyiságok a róluk adódó élmények folyamatosan változó sokaságában jelenhetnek csak meg egy konstans elemként. Ha ezen a ponton követjük Husserl elemzéseit, akkor azt kell mondanunk: a tárgytudat éppen az élményáram elemeinek összeolvadásával jön létre. A különféle (tárgy, alak, szín) konstanciák tapasztalatát éppen úgy vezeti fel a releváns aspektusok, illetve élmények árama, ahogyan a specifikusabb fogalmak vezetnek fel a bennük lévő közös, általánosabb fogalmak genezisére.

Az utóbb említett hajlandóság azonban – hogy a tapasztalt tárgyiságokat egy *fokozatosan kialakuló* konstansként fogjuk fel, s hogy folytonos átmenetet lássunk az élményeinkben megjelenő aspektusok egy végtelen sorozata és a tapasztalt tárgy között – ebben az esetben is abból adódik, hogy ezt az átmenetet az *ugrás révén kialakult* tárgytudat alapján visszafelé mindig megteremtjük. *Amint előáll* a tárgy tapasztalati tudata, a tárgyat már csak olyan elemként vagyunk képesek megragadni, amelyhez a róla adódó élményeink sora fokozatosan közelít. A tárgytudat és az élményfolyam közötti ugrás tényét azonban – akár csak a fogalmi hierarchia különböző szintjei közötti repedéseket – ebben az esetben is félreismerhetetlen lenyomatként őrzi a két elem tapasztalatának itt tárgyalt *kölcsönviszonya*. A kölcsönösen függő elemek ebben az esetben is egy olyan

genezis nyomát őrzik, amely nem teríthető ki maradéktalanul egy lineáris, ugrásoktól mentes időfolyamban.

Élmény és tárgyi tudat kapcsolatát ennek megfelelően éppen azok a sajátosságok – a kölcsönös függés, a cirkularitás, az ugrás és a kontinuus átmenet utólagos konstitúciója – jellemzik, amelyek a fogalmi hierarchia különböző szintjei, illetve a fogalmi-szemléleti spektrum különböző fázisai közötti viszonyokat. Bármiféle tapasztalati genezis mélyén – tehát azok mélyén is, amelyeket a pszichológia a tárgytudatot jellemző konstancia különböző típusaival igyekszik magyarázni – valójában ugyanaz a filozófiai probléma rejlik: milyen szerkezetű az a folyam, amelyben új elemek jelenhetnek meg; hogyan alakulhat ki adottnak tekintett élmények áramában egy olyan konstans tudat (legyen az egy konstans alak, egy szín, egy komplex tárgy vagy akár magasabb szintű, absztrakt tárgyiságok tudata), amelyhez az említett élményfolyam kontinuus módon vezet el, amely azonban egyrészt visszavezethetetlen ezekre az élményekre, másrészt egyszerre tételezi fel ezeket az élményeket, és szolgál azok tapasztalatához lehetőségi feltételként. A tárgy-, a szín- vagy az alakkonstancia pszichológiai fogalmai nem *megoldást* nyújtanak egy a *fejlődéslélektanban* megjelenő nehézségre, csupán *megjelölnek* egy, a tapasztalat különböző rétegein keresztülhúzódozó *filozófiai* problémát. Az eddigi fejtegetések során éppen azt a struktúrát igyekeztem feltárni, amely alapján lehetővé válik a tapasztalatfolyamra jellemző újdonság és a benne megjelenő konstans elemek genezise.

4.1. Az élményfolyam szétnyílása

A most felvázolt párhuzamnak megfelelően a reflexió 3. fejezetben részletesen tárgyalt fogalma beilleszthető az eddig feltárt struktúrába: a reflexió nem más, mint az ugrás egy változata. Ezt annak révén érthetjük meg, ha a most kibontakozó elképzelést szembeállítjuk Husserl reflexióról kialakított, korábban részletesen elemzett nézeteivel. Az ő elgondolásának két vonását kell kiemelni. Egyrészt a tapasztalatfolyam legmélyén, a tapasztalataink konstitúciójának végső alapjainál Husserl szerint egy olyan *önmagát konstituáló* abszolút időtudat húzódik meg, amely maga nem jelenhet meg tematikusan. Ez a folyam csupán a tematikus tárgyészlelés vagy a reflexió közben jelenlevő *atematikus* tudatformát hivatott magyarázni. A reflexió tehát Husserl elképzelései szerint nem a tapasztalat

végző, abszolút alapját tárja fel: a reflexióban megjelenő immanens élmények – a transzcendens tárgytapasztalat elemeihez hasonlóan – maguk is konstituáltak, maguk is tárgyiságokat adnak, amelyek nem azonosak az abszolút folyam „elemeivel”.

A korábbi elemzésekben azonban éppen arra mutattam rá: a reflexió valójában *éppen azt az élményfolyamot* tárja fel tematikus módon, amely a tárgytapasztalat során az atematikus háttérben volt adott. Míg a Husserl által felvázolt elképzelés ezt nem világítja meg, addig az ugrás és a forgás fogalma által éppen ez válik érthetővé. Az általam vázolt elképzelés szerint a tárgytapasztalat konstitúciója éppen annak a folyamnak az alapján zajlik, amely a maga részéről a reflexióban konstituálódik. Az élményfolyam egy olyan pontról tárul fel, amely rajta keresztül adódik. Most már tudjuk: egy ilyen, kölcsönösen függő elemekből felépülő struktúra csupán ugrások révén állhat elő. Az ugrás atemporális mozzanata teszi csupán lehetővé, hogy egy elem alapján konstituálódhasson, aminek a konstitúciója éppen belőle indul ki. Az „időtlen mozzanat” azonban – ellentétben a szintén időtlennek tekintett abszolút időfolyam husserli elgondolásával – most nem ahhoz szükséges, hogy a végtelen regresszust *elkerüljünk*, hanem éppen ahhoz, hogy *beállhasson* egy bizonyos típusú végtelen: az a cirkularitás, amely a reflexiót egyáltalán lehetővé teszi. A reflexió nem más, mint forgás: a tapasztalatfolyam végtelen sebességgel, vagyis egyetlen pillanatban beálló, atemporális *átfordulása*; az ugrás egy esete.

Husserlnek az önkonstitúcióról vallott tanítása valójában bizonyos formában megelőlegezi ezt a nézetet, ám könnyen félrevezető is lehet. Az önkonstitúció valójában nem csupán az atematikus élménytudatot jellemzi, hanem egy módosított formában mind az immanens, mind a transzcendens, tehát minden *tematikus* tárgy tudatot is. Az önkonstitúció Husserl által megfogalmazott formája csupán az atematikus tudat jelenségét világítja meg, ám ahhoz nem elégséges, hogy rá alapozva értsük meg a reflexió jelenségét.

4.2. A szinkron differenciáció

A kölcsönösen függő elemek révén felépülő struktúra az élmény- és a tárgy tudat viszonyában is egy sajátos *keletkezésre* utal, amelyben az ugrásnak megfelelő elemet a reflexió képviseli. Ebben az alakulásban tehát észlelt és reflektált kölcsönös és szinkron módon különül

el egymástól. Éppen ezért nem csupán az lesz igaz, hogy a reflexió feltételezi azt a közvetlen észlelést, amiből „átfordul”, hanem ezzel együtt az is, hogy bármiféle tárgytudat *kialakulásában* szükségképpen szerephez jut a reflexió: *nincs tárgytudat reflexió nélkül*. Bármiféle tárgytudat csak az élménnytudattal való kontrasztban nyeri el sajátos értelmét. Az az elképzelés, amelyből kiindultunk, és amely szerint a reflexió pusztán egy olyan *speciális* beállítódás, amely lehetővé teszi az *élmények* tárgyi adottságát, egyoldalúnak bizonyul. Ha élménnytudat és tárgytudat kölcsönösen feltételezi egymást, akkor az ugrás, amely a két kölcsönösen függő elem genezisének lehetőségfeltétele, szükségképpen felel mind a tárgytudat, mind az élménnytudat konstitúciójáért. Ez az ugrás azonban nem más, mint a reflexió. A reflexió ennek megfelelően egy tágabb értelemben éppen az a mozzanat, amely során az élmény és a tárgytudat egymástól szimmetrikus módon és egyszerre elkülönül; olyan forgás, melynek a centrifugális ereje elszakítja egymástól az élmény- és a tárgytudatot; egy neutrális közegből ez az erő szakítja ki azt, ami szubjektív, ám ezzel együtt azt is, ami objektív: a reflexió a differenciáció mozzanata maga. Az élménnytudat feltételei egyben a tárgy tudatának feltételei is.²⁴⁴ A *tárgytudat* éppen abban az átfordulásban, a reflexióban jön létre, amelynek során az élmény tematikus tudata is előáll. A reflexió mozzanata előtt nincs meg az a kontraszt, amelyben a tárgytudat éppen mint ilyen adódhatna: csak az élménnyel szembeállítva lesz az, ami, és ugyanez áll – *mutatis mutandis* – az élmény tudatára is. Az élmény- és a tárgytudat szétnyílása maga is a tapasztalati genezis egy olyan változata, amelyben a szétnyíló oldalak egyszerre keletkeznek. A reflexió – ha a keletkezés nézőpontjából tekintünk rá, és nem egyszerűen már kész, egymást kölcsönösen feltételező síkok közötti átfordulást értünk rajta – maga is egy olyan rövidzárlat, amelynek a kisülése révén egyszerre keletkező szférák nyílnak szét: az elkülönülés mindig két oldal együttes szétnyílása: *szinkron* differenciáció.

Eddig úgy állítottam be, hogy a folyamat, amelyben két kölcsönösen függő elem egymástól elkülönül, feltételez egy olyan neutrális szférát, amely a differenciáció kiindulópontjául szolgál. Ennyiben az általam vázolt nézet látszólag még összhangban maradt Husserl abszolút tudatról kialakított elképzeléseivel. Ezért úgy tűnik, a genezis most leírt folyamata végső soron mégiscsak egy olyan fejlődés, amely

²⁴⁴ Azonnal látni fogjuk, hogy ez valójában nem csupán a tárgyiként adott élmény tematikus tudatára, hanem az átélt élmény atematikus tudatára is áll.

feltételez egy fundamentumot, amelytől a folyamat elrúgja magát. A keletkezés 15. ábrán jelzett, ugrások révén szerveződő folyamata látszólag egy olyan fokozatos bővülés, amely szükségképpen kijelöl egy kezdőpontot; a különbségek ugrások révén szerveződő rendszere látszólag feltételez egy első megkülönböztetést. Láttuk, miként jelent meg az első élmény és vele együtt egy abszolút tudatként felfogott, neutrális közeg elképzelése James, Bergson és Husserl nézetei között. Az abszolút tudat, a neutrális érzéki totalitás, a tartam és a Merleau-Ponty által húsnak nevezett közeg, amelyből a világ és az azt megfigyelő szubjektum teste, tárgy és élmény, objektív és szubjektív maga is megszületik, különböző formában mind a tapasztalat egy végső, transzcendentális feltételét próbálja megragadni.

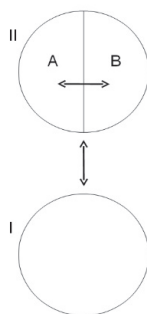
Már az előző fejezet elemzéseit követően jeleztem azonban, hogy újdonságai ellenére minden ilyen nézet hasonló problémákkal terhes, mint az, amelyet rájuk támaszkodva kellene meghaladni. Ezek az elképzelések a korábbi, atomisztikus, szenzualista nézetek kifordítása révén állnak elő, s így megőrzik azok legáltalánosabb struktúráját. Ha az elemzések valóban feltételeznének egy neutrális szférát, akkor ugyan továbbárnyalnák azt a husserli-kanti elképzelést, amelyből kiindultam, ám végső soron, eggyel mélyebb szinten, éppen ahhoz a jólfundált sémához vezetnének vissza, amelytől el szerettem volna távolodni.

Az ugrás és a szinkron differenciáció révén azonban valójában egy csapásra eltávolodtam a neutrális közegre vonatkozó minden elképzelésétől is. A „szinkronicitás” fogalma éppen erre utal. A szinkron differenciáció révén előálló elemek ugyanis nem egy mindkettejükre nézve neutrális közeg alapján keletkeznek: a konstitúciójuk nem egy harmadik elemen, hanem éppen *egymáson* alapul. A szinkron differenciáció megértéséhez nincs szükség egy a differenciáció alaként szolgáló differenciálatlan közeg feltételezésére.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a differenciálatlan, neutrális szféra vagy az érzéki totalitás fogalmai minden szempontból feleslegesek lennének. Azok a megfigyelések, amelyek elvezettek ezekhez a fogalomhoz, érvényben maradhatnak. A z eddigiekhez annyit kell csak ezekhez hozzáfűzni, hogy ez a szféra a másik két valósághoz képest nem abszolút, nem végső fundamentum. Ha ilyenként próbálnánk elgondolni, akkor azonnal önmagát számolná fel.²⁴⁵ Azok a

²⁴⁵ Ezek a gondolatmenetek George Spencer Browntól származnak, és Szabó Zsigmond hívta rájuk fel a figyelmet (l. Spencer-Brown (1969) és Szabó (2012).

differentiálódó elemekre vonatkozó megfigyelések ugyanis, amelyek révén a neutrális közeg mint végső feltétel tűnt fel, óhatatlanul *minden* kölcsönösen függő tapasztalati kettősségre vonatkoznak, s így – egy „utolsó” lépésben – *magára a differenciálatlan és a differenciált kettősségére is*. A differenciálatlan semmilyen értelemben – sem logikailag, sem időben – nem valamiféle első adottság: maga is éppen egy olyan differencia egyik oldalán adódik, mint aminek a végső magyarázatához felvettük. A szinkron differenciáció nem von maga után egy abszolút adottságként vett első vagy végső közeget, mivel a *differenciálatlan* maga is éppen abban a folyamatban, ugyanazon ugrás révén, vagyis ugyanabban a pillanatban keletkezik, amelyben a *differenciált* egymástól elkülönülő, egymástól kölcsönösen függő oldalai. (Éppen ezt jeleztem előre már a 12. ábrán is azzal, hogy az ugrást megjelenítő I-es nyíl maga is kétirányú.) A differenciálatlan maga is csak egy kontrasztban nyer értelmet. Ezt szemlélteti a 16. ábra.



16. ábra

Ha feltesszük, hogy *A* és *B* kölcsönösen függő részek egy előzetesen adott differenciálatlan szférából (*I*) különülnek el (például valami-féle kezdeti, neutrális tapasztalatmezőből szubjektív és objektív,

Azonban mind Spencer Brown, mind Szabó éppen ellentétes értelemben használja őket, mint ahogyan én fogom (l. ehhez még *A látszat genezise* c. írásomat). Én értelemszerűen egy *reductio ad absurdum*ot látok benne, ami éppen azt mutatja, hogy a szinkron differenciációnak *nem lehet kiindulópontja*. Spencer Brownnál – mivel nem vonja be vizsgálódásaiba a genezis, illetve az idő elemzését – valójában hiányzik egy reflexió szint.

immanens élmény és a transzcendens tárgytapasztalat elkülönül egymástól), akkor óhatatlanul arra kell felfigyelnünk, hogy a neutrális szféra (tehát I) is éppen ebben a folyamatban konstituálódik. A keletkező különbségére neutrális, azoktól még mentes állapot tapasztalati értelme ugyanabban a pillanatban jelenik meg, amelyben a keletkező különbség két, egymással kontrasztba kerülő oldalának értelme is feltárul. A differenciálódás során nem csupán *A* és *B* jön létre, hanem *ugyanekkor* különül el egymástól *I* és *II*, vagyis differenciálatlan és differenciált is, s a differenciálatlan, neutrális közeg értelme maga is csak ebben az utóbbi kontrasztban jelenik meg. A differenciálatlan elem (*I*) tehát *maga is* éppen azért adódik, mert benne kölcsönösen függő részek jelennek meg: nem előzheti meg azokat úgy, ahogyan azt a kiindulópontban feltettük. Differenciált és differenciálatlan (*II* és *I*) – a megjelenő differenciákhoz (*A*-hoz és *B*-hez) hasonlóan – maguk is kölcsönösen függenek egymástól. Ha tehát létezne a differenciációhoz kiindulópontként szolgáló alapközeg, akkor az önmagát számolná fel. A tapasztalati képződésben a differenciálódó elemek szétváláshoz alapként szolgáló differenciálatlan, neutrális közeg éppen úgy nem valamiféle végső kezdőpont, mint ahogyan az összetett élményekkel szembeállítható végső és egyszerű érzetadatok sem kiindulópontok – minden ilyen elem már egy komplex differenciáció, egy „magas szintű absztrakció” eredménye. Bármilyen képtelenül hangozzék is, sem a tapasztalati genezisnek nincs kiindulópontja, sem a tapasztalatfolyamnak nincsenek végső építőkövei: a tapasztalatfolyam mindebben az értelemben végtelen.

Utószó

TAPASZTALAT ÉS NYELV

Most már előttünk áll a tapasztalati genezis és a tapasztalati kontinuum egy vázlatos modellje. Az eddigi fejtegetések azonban talán némi űrt hagynak maguk után azzal kapcsolatban, hogy az élményáram *miért* halad előre, miért is fejlődik. Azt ugyan talán részben leírják, hogy *milyen* is egy fejlődő, alakuló tapasztalatfolyam, hogy az *miként* is bontakozik ki, ám nem sokat árulnak el arról, hogy *miért* mozog előre, hogy *miért* állnak be például azok az ugrások, melyeket a tapasztalati fejlődés leírásakor az eddig elmondottaknak megfelelően szükségképpen fel kell tételezni. Az okok efféle vizsgálata a fenomenológiai hagyományban látszólag szintén egy redukció hatálya alá esik.

A leírás azonban, Arisztotelész nyomán, nem állítható szembe az okok keresésével. Egy organizmus vagy egy komplex struktúra megfelelően részletes leírása óhatatlanul feltárja működésének mélyebb okait, és megfordítva: az okok ismerete mindig részletesebb és pontosabb leírást tesz lehetővé. Az okok keresésére vonatkozó redukció ugyan egy fenomenológiai vizsgálódás során soha nem oldandó fel, azt mindig fenn kell tartani, ám hatóköre nem rögzíthető. Fenntartása egyre részletesebb leírásokhoz, ezek viszont egyre mélyebb megértéshez vezetnek: a redukció hatókörének alakulása az okokkal szemben folyamatos indiszkréciót generál; az egyre finomabb részletbe menő leírások és az okok egyre mélyebb megértése kéz a kézben jár.

Az élményáram alakulásához, fejlődéséhez az okok felől közelítve arra érdemes talán felfigyelni, hogy az eddigi modellből feltűnő módon hiányzik a nyelv problémája, bár ez – valamint a hozzá kapcsolódó, úgynevezett nyelvi fordulat – legalább annyira fontos szerepet játszik a XX. századi filozófia kialakulásában, mint a kanti,

kopernikuszi fordulat a fenomenológia létrejöttében.²⁴⁶ A tapasztalati mozgás, a tapasztalatban zajló konstitúció teljesebb megértéséhez talán éppen a nyelv mélyebb megértése vezethet tovább. A nyelv és a tapasztalat struktúrája sok szempontból párhuzamosnak tűnik: amint azt már a bevezetőben is említettem, a jel-jelentés-jelöllet hármas megfeleltethető az élmény-értelem-intencionális tárgy hármának.²⁴⁷ Ezenfelül a nyelvvel kapcsolatban számos olyan nehézség merül fel, amelynek a tapasztalat területén megvan a maga megfelelője. Ilyen például a legalapvetőbb nyelvi építőelemek problémája, amely hasonló nehézségeket vet fel, mit a tapasztalati építőelemek, vagyis az érzetadatok kérdése. A nyelv esetében a probléma elsősorban a nevekkel és az indexikus kifejezésekkel függ össze: látszólag ezek azok a legegyszerűbb jelentéssel bíró elemek, amelyek valamiképpen megalapozhatják a nyelv egész építményét.²⁴⁸

Már Wittgenstein megfigyelte: ahhoz, hogy a nevek használatát a legkézenfekvőbb módon, tehát például rámutatás révén elsajátítsuk, már tudnunk kell, hogy a rámutatás a valóság mely aspektusára vonatkozik. Ehhez viszont a valóságnak már fogalmilag strukturálnak kell lennie. Valójában még ezen az igen alapvető szinten sincs értelme közvetlen ismeretségről beszélni. Más szavakkal: amikor egy demonstrativum kíséretében rámutatunk valamire, akkor fel tesszük, hogy az így elsajátítani kívánt kifejezés nyelvi „helye” már

²⁴⁶ Bármennyire gyakran próbálják is egyes nyelvfilozófiai tankönyvek a nyelvi fordulatot a nyelvészetben szintén a XX. század elején zajló eseményekhez kapcsolni, e filozófiai irányzat gyökerei elsősorban a *logikában* ugyanekkor zajló eseményekhez nyúlnak vissza. Amint az L. T. F. Gamut (1991) szerzői megjegyzi, a generatív nyelvészet megjelenése előtt a nyelvészet jóformán semmiféle hatást nem gyakorolt az analitikus nyelvfilozófiára. L. Gamut, 1991, 21–25. A következő vázlatos megjegyzések ennek megfelelően fognak bizonyos elemeket kiemelni a nyelvfilozófia egyes témaköreiből.

²⁴⁷ A múlt század 80-as éveitől bontakozott ki az a vita, amely Husserl fenomenológiájának, illetve elsősorban a *noéma* fogalmának egy Fregeanus értelmezést próbált adni. A D. Føllesdal, D. W. Smith és R. McIntyre írásai [L. Føllesdal (1982) és Smith-R. McIntyre (1982)] révén kialakuló vita során például J. Drummond – bár erősen vitatta az előbbieket Husserl interpretációját – még arra a meglehetősen optimista következtetésre is eljutott, hogy ezeknek az elképzeléseknek a nyomán megkezdődhet az analitikus filozófia és a fenomenológia között megnyílt szakadék felszámolása (l. Drummond, 1990, 1).

²⁴⁸ Ennek egyik első, részletekbe menő elmélete a Russell-féle logikai atomizmus. Ehhez, illetve a logikai értelemben vett tulajdonnevek és a közvetlen ismeretség problémájához l. a Russell (1994), Russell (2010), illetve pl. Russell (1976)-ból a *Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén* c. írást (339–376).

ki van jelölve, vagyis hogy már rendelkezünk valamiféle nyelvvél.²⁴⁹ Így ha – például Kripke gondolataihoz kapcsolódva – elfogadjuk, hogy a nyelvhez alapvető építőkövekként szolgáló nevek használatának elsajátítása demonstratívumokhoz vezet, akkor egy hasonló körforgásba keveredünk, mint amilyenbe a tapasztalat legalapvetőbb építőköveit keresve jutottunk.²⁵⁰ Azt hiszem, teljesen hasonló nehézségekbe ütközünk akkor is, ha az alapelemeket összefogó legalapvetőbb *kapcsolóelemek* után kutatunk, amely kapcsolóelemek legegyszerűbb esetei például az úgynevezett logikai konstansok.²⁵¹

Az ehhez hasonló, alapvetően a nyelvi jelentés *elsajátításával* kapcsolatos gondolatok magának a jelentés problémájának szempontjából nézve is relevánsak, ugyanis – ismét csak hasonlóan a tapasztalati értelem elemzésekor látottakhoz – a statikus, logikai elemzések most is óhatatlanul visszavezetnek a nyelvi *genezis* kérdéseire. Filozófiailag ezen a területen sem tartható egy olyan elmélet, amely nem veszi figyelembe, hogy a nyelvi jelentések és készségek rendszere egy tanult, időben kibontakozó folyamat eredménye.

A nevekkal és demonstratívumokkal kapcsolatos problémák mind ezen felül azzal a másik kérdéssel is összefüggenek, hogy mely ponton kapcsolódik össze nyelv és tapasztalat, hiszen látszólag ezt a helyet is a demonstratívumok jelölik ki. Ez a kérdés már óhatatlanul átvezet a szemantika területére: ahhoz kapcsolódik, „amiről a nyelv szól”. A szűkebb értelemben vett szemantikai értékek²⁵² problémája a következő: mik ezek, és mennyiben azonosíthatóak a tapasztalatainkban feltáruló világ alapelemeivel, az „intencionális tárgyakkal”. A referenciára vagyis a jel–jelölet-viszonyra vonatkozó nyelvi kérdés ismét csak hasonló az élmény–tárgy tapasztalati viszonyára vonatkozó kérdéshez. Vajon a jelöletként megjelenő elemek a nyelvi jelek rendszere, illetve a jelek használata alapján konstituálódnak, vagy

²⁴⁹ Pl. Wittgenstein, 1992, 28–36.

²⁵⁰ Kripke, 1980. Ez az írás arra is rámutat, hogy miért is nem lehet a tulajdonneveket leírásokkal kiküszöbölni.

²⁵¹ Tarski alapvető írása, a *Melyek a logikai fogalmak?* (Tarski, 1990, 391–415), illetve a körülötte kialakult vita (pl. McGee, 1996) jól szemlélteti a probléma filozófiai oldalát. Tarski erőfeszítése arra irányult, hogy a logikai konstans, s ezzel együtt a logikai következményreláció fogalmára mindenfajta körforgástól mentes definíciót adjon. Az utóbbit *A logikai következmény fogalmáról* c. írás tárgyalja (Tarski, 1990, 287–306), amelynek az előbbi írás tulajdonképpen a kiegészítése.

²⁵² Ebbe a szűk értelembbe, amint az azonnal nyilvánvaló lesz, nem értem bele a jelentést, csak a fregei értelemben vett jelöletet.

éppen fordítva: a jelek rendszere csupán megfelel egy alapvetően nyelvtől függetlenül, esetleg azt megelőzően is adott valóságnak. Azt, hogy ez nem kizárólag az utóbbi módon képzelhető el, jól mutatja például a modális szemantika kialakulása. A tényt, hogy itt a már meglévő szintaktikai következményrelációhoz kellett a megfelelő szemantikát megtalálni, könnyű úgy értelmezni, hogy azok az objektumok – szemantikai értékek –, amelyekről az elmélet szól, a már előzetesen meglévő következtetési formák, illetve az abban használt jelek jelentései alapján konstituálódtak. A szintaxis és az arra épülő következtetési szabályok alapján nem meg, hanem *fel* kellett találni a „valóságot”, amelyről az elmélet szól – ez volt a lehetséges világ szemantika. Ezen a területen tehát világos, hogy a „dolgokat”, amelyek a vizsgált kifejezéseknek megfelelnek, a nyelvi struktúrák és az általuk meghatározott nyelvi jelentés konstituálja. Azt hiszem, kimutatható volna, hogy a helyzet az egyéb szemantikai értékek esetében is hasonló, s így ezek sem foghatóak úgy fel, mint egy nyelvfüggetlen valóság elemei; ezeket is a releváns nyelvi szférára jellemző nyelvhasználat (a logika esetén például az adott jelek jelentései és a rájuk vonatkozó következtetési formák rendszere) kényszeríti ki. Még a nevek szemantikai értékei sem származtathatóak egyszerűen egy nyelvfüggetlen szféra – például a tapasztalataink vagy a rajtuk keresztül feltáruló világ – elemeiből. Azt hiszem, a nyelvre vonatkozóan egy ebben az értelemben vett naiv realizmus önmagában éppen úgy nem tartható, ahogyan a tapasztalatainkra vonatkozóan sem volt az. Ezek a gondolatok érdekes módon akár egészen Frege elképzeléseiig visszavezethetőek, bármennyire ellentétesnek is tűnnek első pillantásra azokkal.²⁵³

Ezek után óhatatlanul felmerül a kérdés: ha sem maguk a nyelv alap- és kapcsolóelemei sem az általuk kikényszerített szemantika nem utal közvetlen módon a tapasztalatainkra és a bennük feltáruló valóságra, akkor milyen jellegű és miben is áll ez a nyilvánvalóan meglévő kapcsolat? Az ezt megelőző fejezetek egyik fő célkitűzése éppen az volt, hogy a tapasztalatról és annak genezisééről egy olyan modellt dolgozzon ki, amelybe a nyelv akkor is integrálható, ha a valósággal való kapcsolatát nem közvetlen, direkt módon képzeljük el. Ehhez talán azon a belátáson keresztül vezet a legközvetlenebb

²⁵³ Már Gottfried Gabriel egy cikke (Gabriel, 1986) kapcsán felmerült, hogy Frege bizonyos gondolatai között például akár neokantiánus elemek is felfedezhetőek.

út, amely a nyelvben látja a tapasztalatfolyam alakulásának, fejlődésének egyik legfőbb hajtómotorját.

A korábbi belátások szerint e fejlődés egyik fő mozzanata a differenciáció jelensége. Az alakuló tapasztalat egymástól jól elkülöníthető, diszkrét egységeinek létrejöttében a szinkron differenciáció alapvető jelentőségűnek bizonyult: a tapasztalat elemei ennek révén különülnek el egymástól egy olyan neutrális közegből kiválva, amely maga is ugyanebben a folyamatban keletkezik. Az elkülönülést éppen azok az ugrások teszik lehetővé, amelyek szükségesek a differenciáció folyamatához, s amelyeket éppen ez a folyamat indukál. Ennek megfelelően, ha a nyelvet a tapasztalat fejlődésével szeretnénk összekapcsolni, akkor éppen ebben az ugrásokkal szabdalt struktúrába kell helyet találni neki.

Érdekes módon azok a gondolkodók, akiknek az elgondolása-it a könyvben kifejtett elmélet kidolgozásakor kiindulópontként használtam – elsősorban Husserl, Bergson és James – valamilyen formában mindannyian a nyelvhez kötődő, diszkurzív fogalmiságot teszik felelőssé azért, hogy az érzéki totalitás szakadásoktól és felosztásoktól mentes, folyékony, plasztikus közegből, egymástól látszólag élesen elkülönülő egységek szakadnak ki. Ez azért van így, mert a nyelv látszólag olyan elkülöníthető egységekből, szavakból, mondatokból áll, amelyek könnyen megfeleltethetők egy szintén izolált elemekből összeálló tapasztalati valóságnak. E gondolkodók számára ezért a nyelv jeleníti meg a legnyilvánvalóbb módon azt a fogalmi munkát, amely az eredetileg egyetlen, szétválaszthatatlan egységként elfolyó tapasztalati kontinuumot „elkülönülő homokszemekre” szájítja szét, és ily módon – legalábbis az ő szemükben – lényegileg „meghamisítja”.

Magánk a nyelvnek ebben a sémában pusztán annyi a feladata, hogy megnevezze és a kommunikáció számára alkalmas formára hozza a fogalmi munka révén elkülönített egységeket. Még ha némelyikük, például Husserl a fogalmi sematizációt nem tekinti is pusztán passzív folyamatnak, magában a nyelvben ő sem lát semmiféle produktív erőt. A nyelvről mindannyian a Wittgenstein és Austin által kritizált deskriptív, leíró paradigmának megfelelően gondolkodnak. E paradigma még a nyelvnek azt a felfogását is áthatja, amely a leírás mellett igyekszik annak kommunikatív és expresszív funkcióit is figyelembe venni, hiszen a kommunikáció ebben a felfogásban a kommunikáló felek kölcsönösen egymás felé fordított expresszív-receptív tevékenysége, ahol is az expresszió nem más, mint belső állapotok

leírása, a befogadás pedig a leírt állapotok belső felelevenítése. Így, végső soron, az egész nyelvfelfogást a leírás uralja.

A nyelv és a produktívként értelmezett fogalmi munka azonban nem választható külön. A nyelvet egyfajta cselekvésként felfogó elméletek maguk is azt ismerik fel, hogy ezt a területet is *produktivitás* jellemzi. A nyelv révén nem csupán leírunk egy külső vagy belső realitást, hanem létre is hozhatunk valamit, s éppen ezért válhat a nyelv annak a folyamatnak is részévé, amelyben a tapasztalat általam elemzett konceptuális-érzéki genezise zajlik. A nyelvi fordulat alatt ennek megfelelően nem pusztán azt értem, hogy a filozófiai problémák nyelvi problémák,²⁵⁴ s hogy ezek megoldásai (nyelvi) jelentések elemzésében állnak, hanem ahhoz a hagyományhoz csatlakozom, amely ennek a fordulatnak a kanti, ismeretelméleti fordulathoz hasonló jelentést és jelentőséget tulajdonít. A nyelv nem pusztán igazodik egy nyelvfüggetlen valósághoz, hanem alakítja is azt. A nyelvfilozófia egyik legfőbb kérdése ennek megfelelően az, hogy miként lehet a nyelv produktív, miként járulhat hozzá például a tapasztalati képződés folyamatához. Az utóbbi keletkezést azonban, amint láttuk, ugrások tagolják, s azt hiszem, a nyelv mint a fogalmiság hordozója éppen ezeken az ugrásokon keresztül épül be a tapasztalati genezis folyamatába, ezeken keresztül válik annak részévé. A tapasztalat kontinuumában feltárt törések azok a pontok, amelyekben a nyelv képes beszűrődni a tapasztalatfolyamba, és amelyekben a két közeg összefonódik és egymásba fordul. Ha ez így van, úgy ez már maga is jelzi: a nyelv a tapasztalatfolyamhoz hasonlóan egy törések révén strukturált, nem-jólfundált sokaság. Egy ugrások révén szabdalt folyamba ugyanis csak egy hasonlóan strukturált közeg képes beleszővődni. Az előbbieken egy-két röviden megemlített nyelvi probléma segítségével éppen azt próbáltam szemléltetni, hogy ez a struktúra a nyelv területétől sem teljesen idegen.

Másrészt azonban az egész tapasztalati spektrum, az egész differenciálódó szétválás maga is egy differenciálatlan közegből történő elkülönülés révén, s így óhatatlanul ugrások révén áll elő. A nyelvnek a tapasztalatfolyam alakulásában nem csupán a fogalmiság letéteményeseként, nem csupán a fogalmi-szemléleti spektrum *részeként* lehet szerepe, hanem az egész spektrumnak a neutrális közegből történő kialakulásában magában is. Nyelv és tapasztalat – amely utóbbi kialakulásában is már mindig konceptuális-nyelvi elemekkel terhes –

²⁵⁴ Rorty, L. (1967) *Introduction*, 2–3.

egyszerre és az egymással való kontrasztjaik révén alakulhat csak ki. A nyelv nem csupán valamiféle prekonceptuális tapasztalatra utólag és kívülről ráhúzott burok, hanem egyike azon erőknél, amelyek az egész tapasztalati genezis hajtómotorjaként szolgálnak. Mindennek részletes vizsgálata azonban, azt hiszem, már messze meghaladja a tapasztalat körén belül elvégezhető, fenomenológiai jellegű elemzések lehetőségeit, bármilyen tág értelemben vesszük is az utóbbit.

IRODALOM

Az alábbi irodalomjegyzékbe a ténylegesen hivatkozott műveken kívül igyekeztem a könyv gondolatmenetének kialakulásában lényeges szerepet játszó egyéb műveket is felvenni. Emiatt a listában nem csupán a könyvben explicit módon idézett néhány mű található meg.

ACZÉL, Peter: *Non-Well-Founded Sets*, Princeton, CSLI Lecture Notes, 1989.

BARWISE, Jon – ETCHEMENDY, John: *The Liar, An Essay on Truth and Circularity*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1987.

BERGSON, Henri: *Teremtő fejlődés*, Fordította DIENES Valéria, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1930.

BERGSON, Henri: *Idő és szabadság*, Fordította DIENES Valéria, Szeged, Universum, 1990.

BERGSON, Henri: *Matter and Memory*, Trans.: PAUL, Nancy Margaret – PALMER, W. Scott, New York, Zone Books, 1991.

BERGSON, Henri: *A gondolkodás és a mozgó*, Fordította DÉKÁNY András, Budapest, L'Harmattan, 2012.

BRENTANO, Franz: *Psychology from an Empirical Standpoint*, Trans.: RANCURELLO, A. C. – TERRELL, D. B. – MCALISTER, L., London, Routledge and Kegan Paul, 1973.

CARNAP, Rudolf: *Der Logische Aufbau der Welt*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1967.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *What is Philosophy?*, Trans.: TOMLINSON, Hugh – BURCHELL, Graham, New York, Columbia University Press, 1994.

DELEUZE, Gilles: *Desert Islands and Other Texts 1953–1974*, Trans.: TAORMINA, Michael, Los Angeles, Semiotext(e), 2004.

DELEUZE, Gilles: *A bergsoni filozófia*, Fordította JOHN Éva, Budapest, Atlantisz, 2010.

- DESCARTES, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Fordította BOROS Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994.
- DESCARTES, René: *The Philosophical Writings of Descartes Vol. I–III*, Trans.: COTTINGHAM, J. – STOOHOFF, R. – MURDOCH, D. – KENNY, A., Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- DERRIDA, Jacques: *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- DERRIDA, Jacques: *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, Stony Brook, Nicolas Hays, Ltd, 1978.
- DRUMMOND, John J. : *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- DUMMETT, Michael: 'Wang's Paradox', in: *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, 248–268.
- DUMMETT, Michael: *Origins of Analytical Philosophy*, London, Duckworth, 1993.
- DUMMETT, Michael: 'Is time a Continuum of Instants?', *Philosophy*, 75, 2000, 497–515.
- EHRENFELS, Christian van: „Az »alaki« minőségekről”, in KARDOS Lajos (szerk.): *Alaklélektan*, Budapest, Gondolat, 1974, 38–57.
- FÖLLESDAL, Dagfin: Husserl's notion of *Noema*, in DREYFUS, Hubert L. (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge–Massachusetts–London, The MIT Press, 1982, 73–80.
- FREGE, Gottlob: *The Foundations of Arithmetic*, Trans.: AUSTIN, J. L., Oxford, Blackwell, 1980.
- FREGE, Gottlob: *Logikai vizsgálódások (Válogatott tanulmányok)*, Fordította BIMBÓ Katalin – MÁTÉ András, Budapest, Osiris, 2000.
- GABRIELL, Gottfried: Frege als Neukantianer; *Kant Studien*, 77, S. 1986, 84–101.
- GAMUT, L. T. F.: *Logic, Language, and Meaning*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1991.
- GURWITSCH, Aron: *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.
- GURWITSCH, Aron: „William James' Theory of the Transitive Parts of the Stream of Consciousness”, in: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966, 301–332.
- HEIDEGGER, Martin: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, s. 3–117.

- HUME, David: *Értekezés az emberi természetről*, Fordította BENCE György, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006.
- HUSSERL, Edmund: Analysen zur passiven Synthesis, Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, in FLEISCHER, Margot (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XI*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- HUSSERL, Edmund: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901), in HUSSERL, Edmund: *Gesammelte Werke (HUA) Band XII*, Eley, LOTHAR (Hrsg.), The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- HUSSERL, Edmund: Ding und Raum. Vorlesungen 1907, in CLAESGES, Ulrich (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XVI*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund: Formale und transzendente Logik, in JANSSEN, Paul (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XVII*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- HUSSERL, Edmund: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, in HOLNSTEIN, Elmar (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XVIII*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Erstes Buch, Text der 1.–3. Auflage, in SCHUCHMANN, Karl (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band III/1*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Erstes Buch, Ergänzende Texte (1912–1929), in SCHUCHMANN, Karl (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band III/2*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in PNAZER, Ursula (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XIX/1*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band, II. Teil Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in PNAZER, Ursula (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band XIX/2*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, Edmund: *Kartezianus elmélkedések*, Fordította MEZEI Balázs, Budapest, Atlantisz, 2000.

- HUSSERL, Edmund: *Előadások az időről*, Fordította SAJÓ Sándor – ULLMANN Tamás, Budapest, Atlantisz, 2002. [Németül: HUSSERL, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, in BOEHM, Rudolf (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band X*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.]
- HUSSERL, Edmund: *Az európai tudományok válsága I*, Fordította BERÉNYI Gábor – MEZEI Balázs, Budapest, Atlantisz, 2004. [Németül: HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transcendentale Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in BIEMEL, Walter (Hrsg.): *Edmund Husserl, Gesammelte Werke (HUA) Band VI*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.]
- JAMES, William: *The Principles of Psychology*, New York, Dover Publications, 1950.
- JAMES, William: *Essays in Radical Empiricism*, New York, Dover Publications, 2003.
- JOHN Éva: Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között, in: *Ész, természet, történelem*, Budapest, Áron Kiadó, 2002.
- KANT, Immanuel: *Schriften zur Metaphysik und Logik 2. (Werkausgabe Band VI.)*, Hrsg: WEISCHEDEL, Wilhelm, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- KANT, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Kant: Werke in zehn Bänden, Band 8. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur naturphikosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*, Fordította PAPP Zoltán, Budapest, Ictus, 1996.
- KANT, Immanuel: *Opus postumum*, Trans.: FÖRSTER, E. – ROSEN, M., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Fordította KISS János, Budapest, Atlantisz, 2004.
- KOFFKA, Kurt: *Principles of Gestalt Psychology*, New York, Harcourt, 1935.
- KOMORJAI László: Dedukció és intencionalitás, *Világosság*, 2, 2008, 47–62.
- KOMORJAI László: Doppler effektus, *Aspecto*, 2008/I, 2008a, 33–52.
- KOMORJAI László: Az ego dialektikája, *Pannonhalmi Szemle*, XIX/2, 2011, 30–45.
- KOMORJAI László: A látszat genezise, *Aspecto*, 2011/I, 2011a, 5–23.
- KOMORJAI László: A metafizika és a végtelen, *Magyar Filozófiai Szemle*, 59, (4), 2015, 78–96.
- KÖHLER, Wolfgang: *Gestalt Psychology*, New York, New American Library, 1980.

- KRIPKE, Saul: *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- LACAN, Jacques: *Écrits*, Transl.: FINK, Bruce, New York – London, W. Norton, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel: *Discovering Existence with Husserl*, Transl.: COHEN, R. A. – SMITH, M. B., Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1998.
- LOCKE, John: *Értekezés az emberi természetről*, Fordította DIENES Valéria, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.
- MCGEE, Vann: Logical Operations, *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 25, 1996, 567–580.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Consciousness and the Acquisition of Language*, Evanston Northwestern University Press. Evanston, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phenomenology of Perception*, London, New York, Routledge, 1979.
- NATORP, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912.
- RORTY, Richard (ed.): *The Linguistic Turn*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1967.
- RUSSELL, Bertrand: *Miszticizmus és logika*, Fordította MÁRKUS György, Budapest, Magyar Helikon, 1976.
- RUSSELL, Bertrand: *Logic and Knowledge*, London, New York, Routledge, 1994.
- RUSSELL, Bertrand: *The philosophy of Logical Atomism*, London, New York, Routledge, 2010.
- SAJÓ Sándor: *Majdnem minden – a megtört totalitás dialektikája*, Budapest, L'Harmattan, 2014.
- SARTRE, Jean-Paul: *Az ego transzcendenciája*, Fordította SÁNDOR Péter, Debrecen, Latin Betűk, 1996.
- SMITH, D. W. – MCINTYRE, R.: *Husserl and Intentionality*, Boston, Reidel Publishing Company, 1982.
- SMITH, D. W.: *Husserl*, London – New York, Routledge, 2007.
- SOKOLOWSKI, Robert: *Husserlian Meditations*, 140. Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- SPENCER-BROWN, George: *Laws of Form*, London, George Allen and Unwin, 1969.
- SZABÓ Zsigmond: *A keletkezés ontológiája – a végtelen fenomenológiája*, Budapest, L'Harmattan, 2005.

- SZABÓ Zsigmond: Tudat, önreferencialitás és a test, in Uő: *A libidó antinómiája és más paradoxonok*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 29–35.
- TARSKI, Alfred: *Bizonyítás és igazság*, Budapest, Gondolat, 1990.
- TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007.
- TENGELYI László: *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg, München, Karl Alber Verlag, 2014.
- WILLARD, D.: The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's way out, in MOHANTY, J. N. (ed.): *Readings on Husserl's Logical Investigations*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés (Tractatus logico-philosophicus)*, Fordította MÁRKUS György, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*, Fordította NEUMER Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992.
- ZAHAVI, Dan: Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self Awareness, in WELTON, Don (ed.): *The New Husserl*, Indiana University Press, 2003.
- ZAHAVI, Dan: *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge–Massachusetts–London, MIT, 2005.